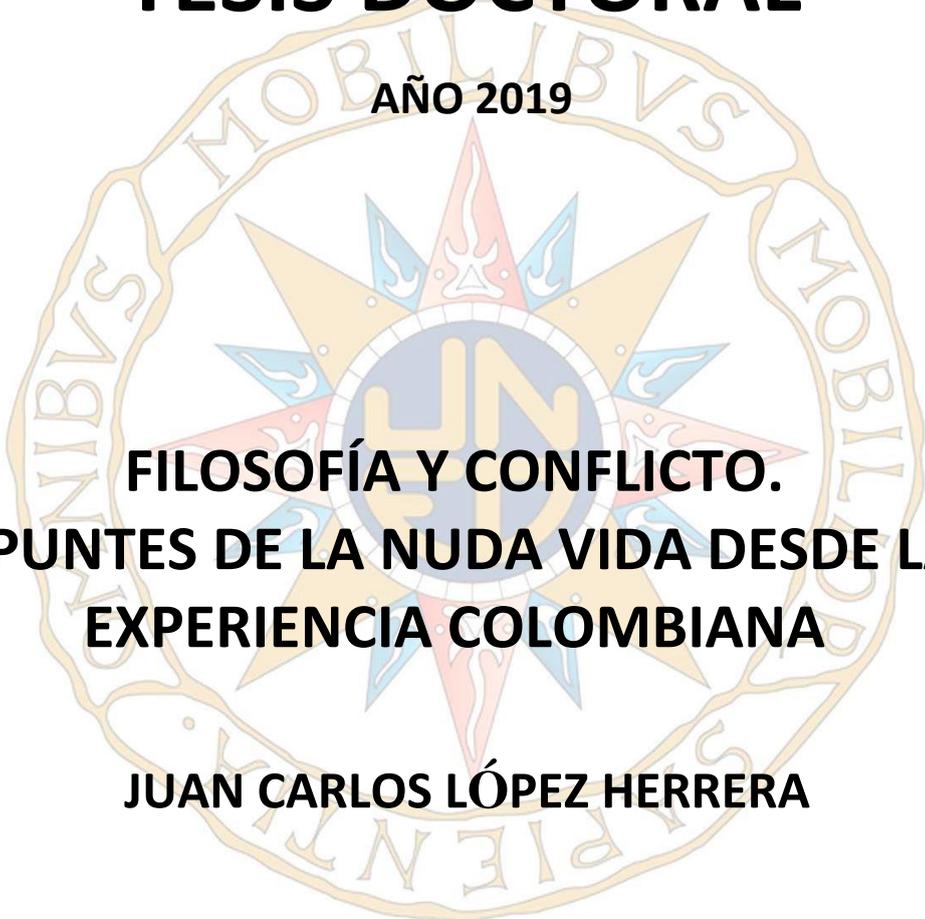


TESIS DOCTORAL

AÑO 2019



**FILOSOFÍA Y CONFLICTO.
APUNTES DE LA NUDA VIDA DESDE LA
EXPERIENCIA COLOMBIANA**

JUAN CARLOS LÓPEZ HERRERA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
D. JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ LOSADA (UNED)**

Agradecimientos

Esta tesis doctoral se pudo llevar a cabo gracias al apoyo de la Universidad El Bosque, en especial al Departamento de Humanidades, y a su directora Ana Mendieta quien ha sido soporte en medio de este caminar.

A la Biblioteca de la Universidad Javeriana, testigo de varias horas de lectura y de indagación que han dado como fruto este texto.

A mis estudiantes, pero de manera particular a los del curso “Violencia política en Colombia”, quienes con sus preguntas, inquietudes, debates y dudas pusieron de plano cuánto hay por reflexionar por lo que nos sucede como sociedad.

A Carlos Mario Herrera Casadiego, por sus comentarios, críticas y correcciones.

A mi director de tesis, José María Hernández Losada, por su aprecio, interés, calidad humana y virtudes que no son un derroche de elogios, sino la madera de la que están hechas los buenos maestros.

A Clara Granados, por su amor y paciencia.

De manera especial una gratitud a las víctimas del conflicto armado en Colombia, en honor a ellas, y para que no siga más la creación de nudas vidas.

Dedicatoria

A Juancho y a Cande... porque sembraron la semilla, aunque no hayan podido ver sus frutos.

Contenido

Introducción.....	9
1. Pensar a Colombia, pensar la violencia.....	17
1.1 Colombia habita la crisis: condiciones políticas e históricas de la violencia	17
2. Aprendiendo a pensar la violencia	41
2.1 Intentos de comprensión de la violencia.....	41
2.1.1 Walter Benjamin	45
2.1.2 Hannah Arendt	49
2.1.3 Michel Foucault.....	56
2.1.4 Zygmunt Bauman.....	62
2.2 Agamben, la violencia desde la vida perdida.....	67
3. La violencia paradigmática y la <i>nuda vida</i>	81
3.1 La experiencia de la violencia. Por el ejercicio de pensar las huellas que dejaron las prácticas violentas.....	82
3.2 La violencia como experiencia radical y contextual donde se da la <i>nuda vida</i>	95
3.3 La <i>nuda vida</i> como fruto de una racionalidad	104
3.4 La desnudez de la <i>vida nuda</i> . El valor de una metáfora	122
3.5 La excepcionalidad como elemento de subjetivación.....	126
3.6 El miedo como sustancia de lo político	142
4. Sin memoria no hay conciencia de la nuda vida. El papel de la memoria en el conflicto colombiano y su rol en la sociedad.....	149
4.1 Sobre la necesidad de pensar el papel de la memoria.....	150
4.2 Memoria y <i>nuda vida</i> . Quién puede testificar el horror.....	162
4.3 Quién puede alimentar la memoria. Una meditación sobre el acto de testificar.....	167
4.4 El estado de la memoria en Colombia	181
4.5 La memoria como acto pedagógico	201
4.6 Relaciones entre estética y memoria.....	216
4.7 El olvido y la <i>nuda vida</i>	230
5. El fenómeno paramilitar como radicalización de lo excepcional y productor masivo de la <i>nuda vida</i> . Una descripción	235
5.1 Los paramilitares como despliegue de la producción de <i>nuda vida</i> a través del ejercicio del terror	236

5.2 Una narrativa histórica del paramilitarismo como productor masivo de <i>nuda vida</i> .	240
5.2.1. La experiencia paramilitar en Colombia. Una vivencia de fuego y sangre.....	249
5.3 La normalización de lo excepcional. La presencia de la anomalía en la vida política de los colombianos. Perspectivas de una lógica de la crueldad.....	258
5.4 La biopolítica de lo paramilitar, de lo nacional a lo local. Una experiencia particular	281
6. Cómo crear las condiciones para pensar en una comunidad donde no exista la posibilidad de la <i>nuda vida</i> . Conclusiones	301
Referencias	315

Lista de figuras

Figura 1. La toma del Palacio de Justicia	82
Figura 2. El Prometeo de la libertad.....	187
Figura 3. Violencia, Alejandro Obregón	223
Figura 4. La grieta, Doris Salcedo.....	226
Figura 5. Puerto Boyacá.	255

Introducción

La filosofía es un saber sobre el pensar y sobre lo que esto significa, pero también sobre el quehacer humano en sus múltiples sentidos, si hay algo que define o caracteriza nuestra condición humana es el pensamiento, pero también la acción o las acciones que devienen de dicho pensamiento. Pensar es el ejercicio por excelencia que nos ayuda a reconocer el mundo, el espacio en el que nos desenvolvemos, las relaciones que establecemos y las formas como estas mismas cosas se van transformando. Si hay algo que el ejercicio filosófico enseña es que pensar es también una exigencia. Nadie nunca piensa de manera profunda y radical una idea o un concepto y se queda de la misma manera. Un ejercicio auténtico de pensamiento conlleva algún tipo de transformación, de crisis que genera alguna forma nueva de ver las cosas o de una posible mejor aproximación a la realidad. Lo pensado y lo que se piensa no es igual en los distintos momentos de la vida en que se realiza el acto de pensar.

Todo lo que vemos y con lo que entramos en contacto es pensable, es susceptible de ser reflexionado. Pensar es querer entender cómo funcionan las cosas, de qué manera se relacionan entre ellas, qué las ha producido y por qué se pensaron de modo distinto a lo largo del tiempo. Podemos construir categorías de análisis que nos ayuden a pensar mejor o a pensar de una manera particular lo que ocurre en una realidad. Las categorías, las teorías, no son más que lupas con las que miramos las cosas. Nadie está exento de estas lupas, aunque en un principio no sepa reconocerlas o no sepa que pertenecen a un estilo determinado de pensamiento; las heredamos, las adquirimos y hasta dejamos unas por otras. No es posible tener un conocimiento absoluto y directo de las cosas, a ellas llegamos por mediaciones. Estas nos aproximan a la realidad, nos acercan a ella y nos permiten construir un sistema simbólico de comprensión que permite establecer vínculos entre las diferentes situaciones, cosas y personas. Nadie puede decir algo de alguien si no es porque ha heredado, previamente, una manera de denominar la realidad. Pensar es aprender a decir la realidad en un tipo de lenguaje específico. Filosofar es un modo de decir el mundo, fruto del ejercicio de pensar.

Un tipo de vinculación que tiene la poesía con la filosofía es que se trata de un decir de otro modo; lo poético, allende del sentido creativo que contiene, tiene su poder y su

potencialidad en usar la plasticidad del lenguaje para decir las cosas y el mundo de otra manera, eso también significa comprender las cosas de otro modo, establecer otra forma de entrecruzar las relaciones. Lo poético mira con detenimiento, esculca, revisa, hasta que encuentra las palabras especiales para describir de un modo nuevo algo que quizá hayan dicho otros, pero desde esa mimesis que pueden producir las palabras.

Este trabajo pretende eso mismo, pretende ser un ejercicio de interpretación, a modo del lenguaje poético, buscar una nueva forma de decir algo que ha sido muy terrible, muy doloroso y, sobre todo, prolongado, puesto que el dolor se puede decir de múltiples maneras, como cualquier otro sentimiento humano. En este caso pretendemos una relativa nueva forma de referirnos al conflicto armado colombiano. En principio este puede ser un trabajo para otras disciplinas como la historia, la sociología, la antropología o la ciencia política. De hecho, hay quien pueda pensar que no es incumbencia de la filosofía meterse en asuntos demasiado “terrenales”, que lo suyo es la invención de conceptos o la exégesis de los textos de anteriores pensadores. Sin duda, eso es filosofía, pero también lo es aquella que piensa sobre el barro, aquella que piensa desde un lugar de enunciación concreto y no es indiferente al mundo que le rodea.

Esta tesis se propone eso, busca ahondar en cuestiones que interesan por su drama humano, desea ser solidaria a través de la reflexión y del ejercicio de un posible compromiso ético y político con la realidad. Intenta hacer una pregunta que sin duda tiene un hondo calado filosófico y político, y es la que tiene que ver con la *polis*, con la manera de encarnar los valores alrededor de su organización y sobre todo lo que se refiere a la forma particular del gobierno de las vidas que se hallan bajo su responsabilidad. Que quizá ha devenido irresponsabilidad en tanto no ha sabido cuidar ni guardar a aquellos a los que se les ha encomendado, no como mero accidente, ni como una excepción, sino como una constante, allí también se quiere detener este trabajo.

Si la *polis* no ha podido velar por ellos, a pesar de su compromiso explícito, es una pregunta que también atañe a la filosofía dado su interés por todo lo humano. Por ello es importante saber y comprender lo que ha tenido que pasar para que lleguemos a este punto. El punto en este caso es el nulo o escaso valor de la vida que hace que un colombiano levante

la mano contra otro, lo haga desaparecer y empiece a tener sentido que unas vidas valgan y otras no, que sea necesario que unas vidas desaparezcan para que otras puedan tener orden.

Este tipo de situaciones en donde aquel que es prójimo asesina a su vecino, o conocido, no es un hecho particular de la realidad colombiana, son muchos los momentos de la historia en los que por razones políticas o religiosas un grupo de personas pretende hacer desaparecer a otras, y construyen toda una máquina sistematizada de muerte para que tal desaparición se produzca. Ahora, cómo hacer para pensar esto que ha sido la historia corriente de Colombia, de manera especial, los últimos sesenta o setenta años. De qué modo es posible pensar por qué la vida, que se podría suponer como el máximo valor que un ser humano en circunstancias normales pueda llegar a poseer, pueda valer tan poco hasta tal punto que unas muertes violentas puedan no ser consideradas asesinatos o no tengan a nadie que haga que aquellos que cometieron tales actos violentos tengan que responder por ellos. Ese hecho, que la vida pueda llegar a tener un valor cero exige no solo que sea pensado, sino que haya una transformación radical que impida que eso se vuelva cotidiano y que se haga el esfuerzo para que no ocurra jamás.

Allí es donde entran a jugar las categorías, donde lo conceptual no es un mero ejercicio retórico sino una exigencia que implica que quien quiera pensar estos hechos se esfuerce por hacer una comprensión que le permita acceder al porqué ocurren cosas como estas. El ejercicio filosófico puede llevar a la construcción de categorías o hacer resignificación de ellas para poder entender mejor el espacio vital desde donde se piensa. Es el lugar en esta tesis donde aparece la figura de un filósofo italiano llamado Giorgio Agamben quien divulga un concepto de otro pensador gigante, alemán él, llamado Walter Benjamin, el de *nuda vida*. Literalmente significa *vida desnuda*. La vida desnuda es una vida sin valor para aquel que la destruye, para aquel que la toma; se la ha desnudado de su posibilidad de ser apreciada, de ser tenida en cuenta para integrar la vida política y social de un conjunto humano; y después de haberla tomado, quien la arrebató, no tiene por qué responder por tales hechos, es tan poca su valía, ha sido tan despreciada que no hay ningún tipo de responsabilidad bajo la cual tenga que justificarse de haberla asesinado. Es más, no hay asesinato. El derecho mismo se podría encargar para que tal figura jurídica desaparezca de tal hecho.

Esta idea puede ser poderosa si entendemos que lo que ha pasado en Colombia se puede describir como el lugar donde una *cultura de la muerte* ha tomado forma, se ha materializado. Si lo normal, aquello que se ha normado, entiende que ningún humano está autorizado para tomar la vida de otro, más aún por motivos de pensamiento, cómo es que en Colombia lo excepcional se ha convertido en una regla: si lo que se ha normado es que nadie puede matar a otro impunemente, por qué en Colombia esa excepción se ha hecho cotidiana, particularmente por motivos políticos.

Es este un ejercicio de pensamiento que implica a quien lo piensa, no puede ser una disquisición que deje indiferente a quien desea hacer el ejercicio de pensar y ser distante con el objeto pensado. En este acto de pensar se juegan las emociones mismas y la necesidad de solidarizarse con aquel otro que ha sufrido prácticas de violencia, que ha perdido personas y cosas muy preciadas que jamás volverá a recuperar.

Para hacer tal ejercicio, en primer lugar, este trabajo propone una contextualización histórica muy básica sobre algunos de esos sucesos que han dejado huella en Colombia, sucesos que han preparado el terreno para que hayan ocurrido las cosas que pasaron, y si somos estrictos, a pesar de ciertas mejorías, siguen pasando. Esta contextualización implica reconocer el lugar desde donde se está pensando. Benjamin y Agamben pensaron la vida desnuda desde la concreción de los temores de la Segunda Guerra Mundial, el primero, y desde las transformaciones y problemáticas contemporáneas de la Europa el segundo. Coinciden en que hay vidas que se pierden, existencias cuya precariedad es afirmada bajo la indiferencia de las instituciones y personas que debieron protegerlas. Hoy esas vidas desnudas se pueden pensar desde Colombia, desde la configuración de un Estado nacional que se ha venido constituyendo a partir de unas exclusiones políticas en las que ser diferente y pensar diferente es una caja de Pandora que implica altos índices por muertes violentas de orden político.

Pensar estas vidas perdidas se convierte en la *conditio sine qua non* para construir nuevos espacios en donde las vidas desnudas sean imposibles. Agamben se atrevió a decir, cosa con la que variados pensadores no están de acuerdo, que el núcleo de la política occidental es el *campo*, a modo semejante del campo de concentración, el lugar donde cualquiera puede perder la vida, y donde en nombre de la democracia se puede matar para defender la

institucionalidad de la estructura política. Sin duda parece atrevida toda esta disquisición, pero no deja de ser curioso que cada día más se levanten más muros y se construyen campos donde se concentran cierto tipo de personas que no tienen los derechos de los ciudadanos y cuya vida es más vulnerable aún. No es que la democracia occidental sea equivalente a un campo semejante al de los regímenes estalinistas o nacionalsocialistas, pero tiene una grieta: la figura jurídica del *Estado de excepción* por donde han podido entrar abusos que resquebrajan la esencia misma de la democracia.

Para estas reflexiones nos ayudarán pensadores como Foucault, Arendt, Bauman, entre otros, que han alimentado el pensamiento de Agamben y que pueden ayudar a pensar, desde el campo de la reflexión filosófica, el fenómeno concreto de la violencia en Colombia. No se trata de fichar pensadores por mero fichaje, como quien cita argumentos de autoridad para sentir que su voz es más autorizada, sino porque estos nos ayudan a mirar mejor el juego de la lógica del mundo occidental, que en más de una vez se desarrolla a partir de la inclusión de unos y la exclusión de otros. También estos autores pueden ayudarnos a pensar por qué la violencia, que puede ser imaginada en ciertos lugares del mundo occidental, sobre todo los del llamado primer mundo, como una excepción, en Colombia se ha convertido en regla. La violencia de tono político parece ser un rasgo común para dirimir conflictos entre las poblaciones, si la democracia tiene una marca civilizadora, en Colombia se han establecido las instituciones propias de tal sistema político, que con el tiempo se han venido solidificando, pero la violencia no se erradica. El efecto civilizador se da en forma muy lenta, mientras tanto, el país se desangra, así que resulta natural hacer la pregunta sobre la calidad de la democracia colombiana o incluso, con todo lo complejo que puede ser dicha pregunta, si en Colombia hay de verdad una democracia, más allá de los meros formalismos.

Se habla de sobrediagnóstico a la hora de abordar el problema de una sociedad que es capaz de convivir con altos índices de asesinatos, aunque pareciera que estos no son lo suficientemente puntuales para que la sociedad empiece un proceso de autocomprensión y de análisis que le permita salir de espiral de violencia en el que ha sucumbido. Quizá sea hora, y a esto le apunta este trabajo, de hacer el ejercicio de mirar nuestra comprensión del problema colombiano, de echar un vistazo a las apuestas que queremos hacer para construir otro contexto vital en donde los valores políticos permitan otro tipo de convivencia. En este

trabajo se insiste en varias ocasiones sobre este punto, en que no se trata de que la sociedad solo se entienda desde las cosas que los unen, sino desde las cosas que los diferencian. Aquí también se halla su traza filosófica, en tratar de ir por el lugar distinto al que cualquier otro apuntaría, pero no por el simple hecho de ser diferente, o por mero esnobismo, sino por la necesidad de buscar otras rutas, otras maneras. Se trata de pensar en construir una *communitas*, gente que se une reconociendo que son distintos, allí se halla el valor auténtico de la pluralidad.

Por último, en medio de la coyuntura de una nación que aún no alcanza a unirse alrededor del valor de una sociedad pacífica, se hace necesario resignificar y dimensionar el valor de la memoria. Si hay un punto por el cual el conflicto armado permanece es porque no se le ha dado la suficiente relevancia al papel de la memoria como ejercicio pedagógico que permite poner en juego, y de manera visible, todas aquellas situaciones, personas y contextos que han permitido la prolongación del conflicto mismo. El hecho de que no sea de suficiente peso que se recuerden vidas que fueron exterminadas por la violencia hace que estas vidas, aun después de muertas, sigan siendo *vidas nudas*.

Estas vidas que no fueron dignas de duelo, cuyo luto de alguna manera se prohíbe, que no pueden ser lloradas, son existencias que subyacen en la desnudez y la precariedad de no ser tenidas en cuenta a la hora de construir un relato histórico plural y abierto. Es en la memoria, que es la inclusión de muchas voces, en donde es posible escuchar otras formas de entender el conflicto armado, no las voces de los especializados exclusivamente, sino de aquellos cuya carne fue el lugar de la batalla. Al respecto de este tema es importante el aporte de Reyes Mate, quien en no pocas ocasiones se ha referido al conflicto colombiano, pero en particular sobre la relevancia que debe tener la memoria a la hora de darle cierre a la guerra fratricida en Colombia.

Han sido variados los actores que han insuflado del fuego de la guerra, unos han sido especialmente crueles, pero todos han mostrado un particular desprecio por la vida de sus contrincantes, parecieran entender su existencia a partir de la desaparición del otro. Lo político no es entendible sin la existencia de la discusión agonística que permite construir cuáles son los deseos de construcción de una sociedad. La desaparición del contrincante es la muerte de la dimensión política que subyace en una sociedad. En Colombia se ha entendido

en más de una ocasión la política como la uniformidad y la anulación del diferente, esto ha redundado en la lógica de lo peor: la muerte del otro como victoria. Estos procesos han devenido en subjetivaciones nefastas: la indiferencia, la baja participación en proyectos sociales y culturales, etc.

Este trabajo, que entendemos como apuntes en tanto no busca ser una descripción sistemática de un problema, sino más bien un ejercicio de reflexión sobre una situación particular a partir del préstamo de unos conceptos filosóficos, desea crear otra mirada, hacerse ayudar del acervo filosófico para pensar en una narrativa distinta que aborde el panorama de quienes han sido arrasados por la guerra, y que desde estos relatos se pueda comprender qué le ha pasado al país y por qué eso que le pasa no deja de sucederle, pero siempre con la mirada puesta en qué debemos y podemos hacer. En pos de una filosofía de la vida es necesario pensar en aquella misma que nos ha correspondido y cómo podemos hacerla posible para otros.

1. Pensar a Colombia, pensar la violencia

“... Aclaré que era colombiano.

Me preguntó de un modo pensativo:

- ¿Qué es ser colombiano?

-No sé -le respondí-. Es un acto de fe”.

Aparte del cuento *Ulrica*, de Jorge Luis Borges

No es posible pensar Colombia sin conocer su contexto, las relaciones históricas, sociales y políticas que la han configurado como un Estado nacional. Por lo mismo, el siguiente capítulo tiene como objetivo hacer una brevísima introducción sobre algunos acontecimientos que no se pueden pasar por alto a la hora de hacer un ejercicio reflexivo para pensar el país, para construir categorías, como herramientas de análisis, que nos permitan adentrarnos en los tejidos que han hilvanado su proyecto o proyectos de nación.

Solo reconociendo las particularidades de lo que ha ocurrido en Colombia podremos establecer cómo estas se han entrelazado y han dado como fruto una serie de disputas sobre lo que debía haber sido el elemento que convocara a los miembros de esta nación para integrarse a ella. Por ello, se reconocerán en este capítulo algunos elementos y sucesos relevantes, en orden cronológico, sobre lo que ha pasado en Colombia y que podrán suscitar un ejercicio reflexivo que la considere como una realidad que puede ser pensada, con unas características o fenómenos que han sido específicos en ella, en este caso el de la violencia. No será fácil pensar a Colombia, o que el fruto de dicho pensamiento sea significativo, si dejamos a un lado estas especificidades.

1.1 Colombia habita la crisis: condiciones políticas e históricas de la violencia

Una de las maneras posibles de pensar Colombia es a través de la crisis. Quiere esto decir que el país suramericano vive casi permanentemente en un estado de intensidad brusca en los síntomas de su enfermedad (Real Academia Española, 2017). O quizá sea más interesante verlo desde la raíz etimológica. El término crisis viene del griego κρίσις que a su vez significa

separar, juzgar, decidir: es el momento puntual en que se produce un cambio muy marcado (López, 2017), por lo tanto, urge decidir ante esa situación compleja, ante lo agudo de un momento que no da espera.

La tesis según la cual Colombia habita la crisis apunta a que vive en un estado complejo de intensidad, si bien la situación de la gran mayoría de países y pueblos es vivir la incertidumbre de lo voluble en que discurre el escenario de la política y la economía, en el caso de Colombia parece que esa volubilidad no da espacio para un margen de serenidad. En los sobresaltos no ha habido mucho lugar para momentos de relativa tranquilidad. En el caso colombiano: “La crisis significa, en especial, que no es posible para ninguna fracción de las clases dominantes ejercer su hegemonía sobre la sociedad mediante un proyecto político que convenza al resto” (Kalmanovitz, 2003, pág. 411). Y esto deviene en una catarata conflictiva que parece no tener una solución a la vista. Por ello, la crisis propia apunta más bien a que lo que le ha correspondido a esta porción de tierra y de gentes, en el vaivén de la historia, es vivir fuertes momentos de zozobra. Probablemente, por ser propia la experiencia de crisis, es difícil percibir que la más dura es la que le corresponde a cada cual vivir.

Aun así, en su característica de aparentemente momentánea, la crisis parece extenderse en el tiempo, pareciera que no fuese ya un momento coyuntural sino una forma de vida, una estructura férrea, y es aquí donde hacen sentido las palabras de Giorgio Agamben para caracterizar las formas políticas actuales a propósito de su relación con la crisis: “En la actualidad, la crisis se ha convertido en un instrumento de dominación. Sirve para legitimar decisiones políticas y económicas que privan a los ciudadanos de toda posibilidad de decisión... esta crisis sin fin, como un estado de emergencia, es incompatible con la democracia” (Agamben, 2013). La crisis quizá no sea solo un momento álgido, tal vez sea una forma prolongada de establecer derroteros sobre quiénes son los que gobiernan, quiénes son los gobernados y cómo se gobierna.

Habitar la crisis, al menos desde la experiencia colombiana, ha significado tener que vivir varias situaciones históricas muy particulares y en no pocas ocasiones funestas. La primera de ellas, en su intento por consolidarse como un Estado nacional, era cortar con la experiencia de dominación española, pero, aun así, reproduciendo todas las prácticas de opresión y exclusión de este modelo. Sobre esto último afirma Ribeiro (1992): “Emergiendo de la

pobreza y de la opresión colonial (la clase dominante colombiana), se vio precisada a reclutar al pueblo para las luchas de emancipación, pero lo mantuvo luego bajo el mismo régimen de explotación” (pág. 301).

Muchos elementos de la élite criolla neogranadina lo que al principio deseaban, antes que la independencia misma, era ser reconocidos como miembros en plenitud de derechos del Imperio español, como lo atestigua el *Memorial de agravios* de Camilo Torres Tenorio, criollo intelectual neogranadino (Torres & Bolívar, 1999), donde se manifiesta la inconformidad con el trato de la Corona para con los españoles americanos, es decir, los criollos. Tal vez por eso lo que vino después de la independencia no fue otra cosa que empezar a manejar sus propios destinos, pero reproduciendo el mismo esquema racial y opresor del colonialismo. Probablemente eso ocurrió en toda Latinoamérica después de sus respectivos procesos independentistas, el problema es de qué independencia se habla si al final muchas cosas siguieron iguales, al menos en el sentido de modelo político.

Si todo el siglo XIX fue una suma para definir cuál era el tipo de gobierno que debía llevarse a cabo en la nación, no fueron las discusiones políticas las que definieron dicho modelo, fueron las armas. Sin duda las armas han definido y siguen definiendo muchas de las maneras políticas que hoy tenemos, el problema está en que en un solo siglo se llevaron a cabo nueve guerras civiles para poder llegar a una conclusión política. La confrontación armada se convirtió en la forma de establecer los paradigmas. Foucault (2000) dijo que “La política es la continuación de la guerra por otros medios” (pág. 29) invirtiendo los términos de Clausewitz, el caso es que en Colombia la guerra se convirtió en la forma hegemónica como se hizo política en este periodo.

Esta cantidad de guerras habla de la dificultad de encontrar vías comunes para consolidar la nación. Las guerras se hicieron sobre todo entre los partidos liberal y conservador, enfrentamientos que tuvieron su eco hasta entrada la década de los sesenta del siglo XX. La primera de estas guerras civiles fue la denominada Patria boba, una lucha entre quienes estaban por definir un sistema político federal o uno central. Algunos historiadores desechan el calificativo de Patria boba porque la confrontación era por saber qué seguía después de la independencia:

Por ello, al valorar de ‘bobo’ lo ocurrido entonces, hizo carrera entre los historiadores aceptar sin el beneficio de la crítica que la ingenuidad, la inmadurez y la obstinación de nuestros primeros gobernantes no sólo nos llevó a enfrentarnos unos con otros, sino que, precisamente por ello, nos debilitamos ante un enemigo poderoso, España. (Mejía Pavony, 2009)

Sin duda, esta lucha esconde, o guarda consigo, las dinámicas de formación de la República, no fue un momento baladí, trazó el quehacer político de la nación desde el momento de su fundación hasta su presente, dejando lastres que hoy conocemos: incapacidad para concretar un proyecto común (no uniformador, pero sí plural, abierto e incluyente), poca intención de establecer elementos de consenso frente a los problemas de la nación, la utilización permanente de la guerra como espacio para dirimir los conflictos, etc. No es poca cosa que ni siquiera la lucha contra el Imperio español fuera capaz de convocar a una unidad nacional, precisamente porque no todos se sentían llamados a formar parte de dicha nación, esta les podía resultar extraña.

De allí en adelante, el resto de guerras civiles del siglo XIX no hace más que reforzar la idea de una nación que habita la crisis y que no es capaz de construir un proyecto de Estado nacional donde puedan caber todos sus habitantes. Colombia es uno de los países con más guerras civiles a lo largo de su formación republicana. Si bien los demás países tuvieron conflictos y problemas que resolver, había una idea un poco más clara de qué era lo que querían en su nación, no necesariamente la mejor. No es que Colombia tuviera menos claro ese panorama, sino que no supo encontrar una salida más que a través de la guerra.

En estas guerras civiles, confrontación armada entre facciones políticas, liberales por un lado y conservadores por el otro, ganaron, al menos en las más definitivas, las tendencias conservadoras. Hubo un periodo liberal de aceptable modernización política conocida como Los Estados Unidos de Colombia, proyecto político materializado en la Constitución de 1863, en el que hubo separación de Iglesia y Estado, se quiso fortalecer la educación pública, libertad de prensa, de libre asociación, libertad de circulación, y se dotó de un amplio grado de autonomía a los estados regionales. Lo anterior es comentado por Pernet (2013) así: “Por medidas como estas se puede decir que el período radical ha sido uno de los más avanzados y progresistas –como proyecto, por lo menos-, en la larga historia de desconfianza y

restricciones que han demostrado las élites de Colombia hacia los integrantes del pueblo que han administrado”. Pero este intento de modernización del país solo tuvo poco más de veinte años de existencia y fue reemplazado por una Constitución y una estructura política opuesta: la Constitución de 1886.

Ese intento de modernización nunca arraigó de manera fuerte. Mientras en América Latina, en casos como el de México a través de la Constitución de 1812 y también la de 1857, inspiradas, sin duda, en el liberalismo ilustrado de la Constitución de Cádiz (Capel, 2012), comprendieron que las libertades individuales y sociales debían materializarse en el horizonte del quehacer político de las nuevas naciones. Se trataba, de alguna manera, de ser la antítesis del periodo colonial, o al menos un intento por ser diferente de aquello de lo cual se habían independizado, aun cuando la Constitución de Cádiz fuera española, si bien no se podía desterrar la herencia del pasado, al menos había que hacer una ruptura significativa. En esa esperanza frustrada radica, quizá, uno de los elementos que ha llevado a Colombia a habitar la crisis, como lo explica el historiador Luis Javier Ortiz Mesa (2009):

Colombia también es el único país de la región que a fines del siglo XIX no sigue la misma lógica de los demás países hacia procesos de construcción estatales y nacionales liberales y hacia la formación de sociedades laicas, sino hacia una sociedad conservadora, prohispanica y católica, en la que los opositores liberales fueron excluidos del poder político, la Iglesia fue considerada elemento esencial del orden social y se le entregó, por parte del gobierno, el control de la educación así como grandes territorios para ‘evangelizar salvajes’ – indígenas - en los cuales cumplió el papel del Estado.

La añoranza por el pasado tuvo más peso a la hora de decidir el futuro de la nación. Se articularon las tradiciones y los modos coloniales a la forma misma de constituir la nación, como si esas tradiciones formaran parte de una identidad indisoluble de la sociedad, olvidando que lo que eran como colectividad había sido fruto del mestizaje y de la hibridez. La nación colombiana se formó desde las mixturas, desde la realidad de la diversidad. Ante esta negación se le dio prelación a lo blanco, en términos raciales y culturales. Se tornaba difícil darle un adiós definitivo a lo colonial cuando esta realidad había construido una racionalidad de la que no sería fácil salir, como sostiene Castro-Gómez (2005): “...El poder colonial no se reduce a la dominación económica, política y militar del mundo por parte de

Europa, sino que envuelve también, y principalmente, los fundamentos epistémicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de producción del conocimiento” (pág. 62). Visto así, lo colonial no solo fue un periodo histórico sino una forma de ser y estar en el mundo.

La influencia de la Iglesia y su peso a la hora de las decisiones políticas son testimonio vivo de esa añoranza por el pasado colonial, esta institución iba a ser garante de un orden cristiano que debía protegerse. La educación estuvo vigilada por el clero y los contenidos de la misma celosamente custodiados, esta clericalización de la política y la educación se materializan en la Constitución de 1886: “El instrumento legal de ese orden confesional confirió a la jerarquía católica la condición de guardián del orden social. La educación y la cultura eran de su exclusiva incumbencia” (Uribe, 2006. pág 228), Constitución política que solo llegaría a abolirse hasta 1991. Incluso en los territorios más alejados del centro político la única presencia del Estado era la misma Iglesia, ya sea a través de la educación o de la prestación de algunos servicios de salud y con ello lograba algún tipo de unidad en un territorio específico, en palabras de Ortiz (2013): “La Iglesia católica con su presencia eficaz en una vasta geografía... continuó siendo la institución de mayor cohesión social durante el siglo” (pág. 6). Hasta hace muy poco en los antiguos territorios nacionales (regiones selváticas o de los llanos orientales) los servicios educativos eran prestados por la Iglesia en contrato con el Estado (Ministerio de Educación Nacional, 2001).

Esta guarda del orden cristiano, asociada a una economía agrícola tradicional rayana en el feudalismo, y la preeminencia del catolicismo como religión oficial de la nación, entre otras cosas, hicieron que la Iglesia tuviese simpatía con el conservatismo como fuerza política. Tal como sostiene Ortiz (2013): “Los conservadores la percibieron como un acicate para darle continuidad a una sociedad regida por la moral católica y por un orden de cristiandad” (pág. 6).

La permanente hegemonía cultural de lo conservador hizo que muchos analistas e historiadores se plantearan que la modernidad nunca tuvo lugar en nuestro país, como lo manifiesta Kalmanovitz (2000): “Todas las promesas liberales que se concretaron ampliamente en los países avanzados se incumplieron sistemáticamente en el caso colombiano” (pág. 18). Las ideas de la Ilustración nunca tuvieron la acogida esperada porque

el trabajo intelectual de la Iglesia y de las fuerzas conservadoras lo impidió. Y el mismo partido liberal, no fue sino un tibio reflejo del núcleo ideológico de lo que significaba ser liberal en términos de modernidad, los sectores más radicales del liberalismo no fueron un grupo lo suficientemente grueso como para incidir en la dirigencia del partido, los mismos que alcanzaron a impulsar la Constitución de 1863. Eso sumado a lo que decíamos anteriormente, las guerras definieron el rumbo del sendero que habría de seguir la política. Un ejemplo de ello es la última guerra civil del siglo XIX que comenzó en 1899 y terminó en 1902, conocida como La guerra de los mil días: “durante mil días se libró una guerra en casi todo el territorio que dejó cerca de setenta mil muertos, frenó el crecimiento económico y paralizó el futuro de Colombia en los albores del nuevo siglo” (LaRosa & Mejía, 2013, pág. 108). Esta confrontación entre liberales y conservadores dio la bienvenida al siglo y dejó al país no solo devastado, sino que el triunfo de las fuerzas conservadoras marcaría la ruta de la línea política hegemónica.

Cómo dejar de pensar en que la modernidad y las ideas del liberalismo clásico y político no tuvieron asidero en la sociedad colombiana si después de La guerra de los mil días, previa Constitución de 1886 que entierra las ideas liberal-reformistas de la Constitución de Rionegro, lo que tiene lugar es el periodo de tiempo denominado La hegemonía conservadora. Si bien dicha hegemonía no implicó una exclusión absoluta del partido liberal, este se acostumbró a las migajas burocráticas, llegó a establecer las bases de una cultura política cerrada, cercana a los dictámenes de los Estados Unidos, proeclesiástica, elitista, y paranoica a la hora de satanizar cualquier tipo de política social que beneficiara a los campesinos, obreros y clases populares.

Reforzándose aún más el centralismo, el Estado no podía llegar a toda la nación. Los territorios apartados se convirtieron en una especie de lejanía de la cual no había mayores noticias. Todo esto fue caldo de cultivo para que el departamento de Panamá se convirtiera en una nueva nación. Si bien los intereses norteamericanos estuvieron detrás de dicha emancipación, no es menos cierto que ese Estado débil, que apenas si miraba sus periferias, no podía impedir que los panameños, bajo el amparo americano, dieran su grito de independencia. Desde el momento en que el Estado colombiano cedió la construcción de una megaobra que no podía hacer por sí mismo, entregó parte de lo que consideraba su territorio.

Tal vez tenga razón el latinoamericanista Carlos Rincón (2014) sobre lo que pasó con Panamá: “Colombia nunca había perdido nada” (pág. 326). Si nunca la mirada del Estado central llegó hasta allá, cómo no iba a ser factible perder tal porción de territorio. De la misma manera que “pierde” territorios tan “lejanos” y pobres como el Chocó o el Vaupés, en el sentido en que nunca han estado integrados, de manera efectiva, al resto de la nación. Situación que hoy no deja de presentarse, y que tiene sus raíces en esta percepción de lejanía y de otredad de la periferia:

Por estar situadas en los vastos espacios periféricos de la Amazonía, los Llanos Orientales, las selvas del Pacífico, el sur de la Costa Atlántica, el Urabá, el Magdalena Medio, no gozaban de los privilegios que ostentaban las sociedades centrales y eran la *frontera*, lo desconocido; percibidas como expresión de lo *salvaje*, eran lo contrario al ideal de civilización o el ‘revés de la nación’. (Murillo Posada, 2006, pág. 268)

Esa visión de la periferia como lo que está más allá, casi como perdido, no solo en la sociedad sino en el mismo Estado colombiano, fue condición de posibilidad tanto de la dificultad de la integración con el resto de la nación, como de la pérdida de territorio. En las lejanías se podían dar toda clase de injusticias y abusos, como lo testimonia la novela de José Eustasio Rivera, *La Vorágine* (Rivera, 2012), en la que, por la explotación cauchera, se oprimía a los indios que trabajaban en las plantaciones del caucho, se les hacía vivir en las condiciones más paupérrimas posibles. Los sucesos que ocurren en los años veinte, en las selvas del Vichada, Guainía y Vaupés, dan cuenta de un horror que parece lejano de todo rastro de civilización, de aquella Bogotá de la que huyen los protagonistas, y que ignora todo el horror que se puede vivir en las fronteras, quizá porque a tal civilidad poco le importaba lo que pasase en tales parajes. No había la menor idea de que existieran.

En ese centralismo de la ideología conservadora, en la defensa reacia de la tradición, las grietas se expanden; los campesinos, los obreros, los indígenas, las mujeres y la periferia no se ven incluidos en el Estado nacional. En los años treinta bullen las crisis sociales que ya se venían gestando previamente, en especial en el campo. La acumulación de las tierras por parte de muy pocos, esos pocos que no la trabajan y que dejan a los campesinos sin más propiedad que su fuerza de trabajo, hace que la ebullición llegue a su punto máximo. Como lo afirma González (2014): “La persistencia de los conflictos agrarios, tanto en zonas de

colonización -con escasa presencia estatal y muy laxa cohesión social- como en las haciendas vecinas, constituirá una ocasión propicia para el éxito del discurso socialista de los años veinte en esos escenarios” (pág. 219). Todo el caldo de cultivo se dio para la agitación social. Movimientos sociales y políticos que, con sus idearios y sus arengas, daban voz a las masas más empobrecidas.

La industrialización incipiente no parecía una promesa de que las cosas iban a mejorar puesto que los obreros trabajaban en condiciones bastante deplorables. Mientras el Estado empezaba a crecer y a tratar de extender su brazo político se encontró con una clase local dirigente que hacía de filtro de las decisiones centrales. Los gamonales acumularon un poder jamás antes visto, los recursos del Estado empiezan a crecer, debido a la economía cafetera que empieza a ser pujante, y ese mismo Estado central se transforma en un escenario significativo de poder, teatro de influencias y disputas. A su vez, los gamonales, jefes locales del orden político se convierten en los intermediarios entre los proyectos estatales y las gentes y necesidades de las regiones, lo que hace que se conviertan en personajes muy poderosos (Deas, 1993). El gamonalismo hizo que el Estado cumpliera a medias su función de administrador de justicia y regulador e impulsor de la economía y lo delegara a quien ejercía el poder local, la mayor de las veces respaldado en la acumulación de tierras.

Los años veinte y los treinta del siglo XX se transforman así en un espacio proclive al descontento y la agitación social. Pero el momento histórico en el que se condensa este clima de turbación es el de las protestas de los trabajadores de las bananeras, en el departamento del Magdalena, región periférica del Caribe colombiano. Allí campesinos y obreros, en el año de 1928, que trabajaban para la multinacional United Fruit Company, empresa norteamericana de Boston, reclamaban sus derechos laborales, mejores salarios, y que el salario devengado sea pagado en dinero y no con bonos. Sobre las peticiones de los campesinos y obreros Bushnell (2017) sostiene:

Los salarios que pagaban las compañías eran más altos que el promedio nacional, debido a que operaban en lugares apartados, poco habitados y con escasas comodidades... Con todo, los trabajadores nativos tenían que soportar condiciones de vida generalmente muy deficientes, en contraste con las primas y los beneficios adicionales que recibían los extranjeros. (pág. 242)

La respuesta a las demandas por parte del gobierno del conservador Miguel Abadía Méndez fue el fuego abierto contra los protestantes. La consigna era defender los intereses de la compañía extranjera antes que a los “revoltosos” trabajadores, influenciados por el “socialismo”. No hay deseo alguno en defender a la clase trabajadora, con darles empleo era suficiente. Sus vidas valen poco y por eso el fuego abierto. No se contempla el diálogo, pues es visto como un signo de debilidad. Si bien la noticia causó pavor en su momento, solo después, en las páginas de *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, queda la sensación de que el país debió indignarse mucho más. En su momento lo hizo el líder liberal Jorge Eliecer Gaitán (Bushnell, 2017, pág. 244). Lo que quedó claro fue que el Estado no estuvo para defender a los más vulnerables. La reclamación de los derechos laborales era vista como una actividad subversiva. La protesta social no era leída como el hastío de los sectores más frágiles en contra de la opresión a la que eran sometidos.

Después de esos años de hegemonía conservadora, que van de 1886 hasta 1930, aparece el tímido intento de un cambio de gobierno. Llega lo que se conoce como el Periodo liberal, que va desde Enrique Olaya Herrera en 1930, pasando por Eduardo Santos, hasta la figura de Alfonso López Pumarejo. Llegan con algún ímpetu de reforma, si bien más el último que los dos primeros, quien estuvo dos veces en la presidencia y gobernó hasta 1945. Realmente son más las promesas que quedan por cumplir y la expectativa generada, eso sin contar con toda la oposición que se le hicieron a esta serie de reformas. Lo que se buscaba era la modernización del país, darle un fuerte protagonismo a la educación pública, el fortalecimiento de los sindicatos, la creación de impuestos a las clases más pudientes, una reforma agraria que diera más posibilidad a los que trabajaran la tierra para que la poseyeran. Sobre la labor de López Pumarejo, González (2014) sostiene: “Las propuestas de reforma de la propiedad agraria impulsadas por Alfonso López Pumarejo se enmarcaban dentro del nuevo intento de modernización política y social que lideraba este presidente” (pág. 269).

Algunas de estas iniciativas tuvieron acogida y se pudieron establecer, pero otras quedaron sin poder sostenerse. Todo este periodo se conoció como la Revolución en marcha. No es que López Pumarejo fuera un hombre cercano a las clases populares, de hecho, era un hombre de la élite que se había beneficiado del librecambismo pujante, simplemente “...este intento modernizante se inscribía en el contexto socioeconómico de búsqueda de una mayor

inserción de Colombia en el mercado mundial” (González, 2014, pág. 269). Lo particular es que era consciente de que las ventajas del sistema capitalista debían beneficiar al mayor número de personas, de lo contrario, las masas se volcarían contra las élites y provocarían la revolución que no estaba dispuesto a admitir. Tenía claro que el Estado debía ejercer su papel de regulador en la economía de mercado y, sobre todo, dar soporte a los más desvalidos.

Se suponía que este reformismo político podría llevar a la nación a unas condiciones mejores de vida, máxime si la promesa estaba basada en una serie de cambios que mejorarían las situaciones de represión antes vividas. Como lo manifiesta Mejía (1999): “El legado de López Pumarejo es la opción liberal con contenido social: es posible transformar la sociedad y al mismo tiempo mantener la estructura democrática. La democracia política y la social no sólo son compatibles, sino que están íntimamente relacionadas”. Había una verdadera intención de hacer cambios en un país que todavía vivía experiencias cercanas al feudalismo.

Sin embargo, las reformas prometidas no llegaron lo suficientemente rápido, ya el reformismo vigoroso no iba cabalgando con la misma euforia. Para el segundo periodo de López las cosas se fueron enfriando. No llegó la reforma agraria prometida, ni todos los cambios a los que se aspiraba. La oposición de la Iglesia y de los sectores más tradicionales de la sociedad y del partido conservador ayudaron a que la Revolución en marcha no fuera otra cosa más que un impulso transformador fallido. Lo anterior en palabras de Murillo Posada (2006):

La Revolución en Marcha de López Pumarejo se enfrentó a la temprana resistencia de los representantes más tradicionales de ambos partidos, enemigos de la relación del gobierno con los sindicatos, y al ataque frontal de los altos jefes de la Iglesia, que se oponían a la apertura del horizonte cultural y educativo. (págs. 290-291)

López no aspiraba a una revolución, pero sí a transformaciones significativas que ayudaran a construir una mejor sociedad. En el segundo periodo de López, que fue inmediatamente después de Santos, vemos a un político menos fervoroso que el primero, tanto que no termina su periodo presidencial. Da esto cabida al regreso de los conservadores. El liberalismo se divide, los conservadores aprovechan y regresan al poder.

Si bien es un conservador moderado el que llega a la presidencia, Mariano Ospina Pérez, son varios los sectores políticos que quedan excluidos en esta nueva realidad política. El otro contrincante conservador que aspiraba a la silla presidencial era Laureano Gómez Castro, un ultraconservador cercano a las ideas del nacionalcatolicismo franquista. Sobre Gómez Castro, Torres (2015) afirma: “Eran sus paradigmas la España de Franco y el Portugal de Oliveira Salazar, países en los cuales el esquema corporativo del Estado había alcanzado niveles altos” (pág. 172). Laureano Gómez fue presidente posteriormente, por poco tiempo, pero lo suficiente para dejar una honda herida en el discurrir nacional.

En el gobierno de Ospina se empiezan a tejer los hilos que darán paso a una de las épocas más horribles que habrá de vivir Colombia, la de La Violencia. Pero antes, ocurre una de las decepciones políticas más duras sufridas en el país. Se teje, en el periodo presidencial, la candidatura popular de Jorge Eliecer Gaitán Ayala, un líder carismático del sector más de izquierda del partido liberal, quien, en un ambiente populista, convoca a los sectores más débiles de la nación, campesinos, indígenas, obreros, pequeños comerciantes etc., a pensar en otra forma de país. Las reformas que pensaba López Pumarejo se quedaban pequeñas ante el ambicioso programa de Gaitán. Sobre todo, en el sector agrícola se notaba el deseo de un cambio profundo que pudiera resolver las sentidas necesidades de una clase campesina explotada y poco valorada:

Para el sector rural la plataforma pedía una revisión de la Ley de tierras que diferenciara aquellas cultivadas de las que no lo eran. Para los indígenas defendía el sistema de propiedad comunal y también abogaba por crédito agrario para los campesinos y una sólida organización cooperativa del Estado, especialmente para la producción agrícola de los pequeños propietarios y para la adjudicación de las tierras. (Torres C. , 2015, pág. 144)

Gaitán había dado una nueva esperanza a la sociedad y había visibilizado, a través de su discurso, a toda esa masa popular que las élites desde la independencia habían mirado con desprecio. La fuerza de su discurso presentaba un eco que no se había visto antes. Dentro de su propio partido, los liberales moderados, lo veían con cierta sospecha. Sobra decir que en el conservatismo se le veía mucho peor pues sabían de la acogida popular que albergaba y de su renovador ideario político.

Sin embargo, esa esperanza que había crecido con el paso del tiempo, esa posibilidad de que alguien que incluía a los más desposeídos en su programa político llegase al poder se quebrará con su asesinato. Ese suceso, también conocido como El Bogotazo, fue “una explosión de sucesos violentos... en la capital del país, con ataques contra las instituciones representativas del poder, con la muchedumbre desorganizada y anárquica, y con el consumo de alcohol, asesinatos y saqueos” (Torres C. , 2015, pág. 154). Con la muerte de Gaitán se desata una violencia incontenible que ya venía sucediendo, pero que allí encuentra sus picos más altos. El asesinato y las vejaciones se convierten en el lenguaje político imperante. La crisis se convierte en la forma política por excelencia en Colombia. Esto se traduce en la convivencia con paradojas impensables desde la idea clásica de un Estado moderno, por ejemplo, si en este lo propio es el monopolio de las armas, estas pueden ser poseídas por quienes son afines al status quo que defiende el Estado:

En las zonas de conflicto y frente a los movimientos sociales, el paramilitarismo actuaba como un “brazo” informal de la Fuerza pública del Estado. Esto resultaba desconcertante, en la medida en que se supone que no hay nada que los Estados teman más que el desmoronamiento de su propio monopolio sobre el uso de la fuerza, lo cual planteaba la siguiente pregunta: ¿por qué socava el Estado colombiano una premisa fundamental de su existencia? ¿O debe entenderse la estatalidad desde una perspectiva más flexible de lo que lo hacen las teorías del Estado de Max Weber? (Zelik, 2017, pág. 19)

Lo anterior, sin lugar a dudas, creó o facilitó las condiciones para que otros grupos se armaran frente a la ausencia de protección y de legalidad que el Estado debía proporcionar y frente a esas fuerzas que decían defender la legalidad del Estado por fuera de dicho marco legal. Si bien esas fuerzas ilegales no eran exactamente el Estado, sí estaban auspiciadas por él. Ya sea por acción o por omisión. No se entienden dichas fuerzas sin la presencia espectral o fantasmal de lo estatal. Esta condición paradójica de una realidad que parece algo, pero no lo es, en este caso la obligación del Estado de defender a la totalidad de sus ciudadanos y no a unos poco o la de conceder armas a algunos en detrimento de otros, va creando la condición de la crisis, de una relación con el Estado ambigua.

Lo jurídico-legal es frágil, lo estatal no produce confianza, sino todo el caldo de cultivo para que se le mire con recelo. Un Estado que ha facilitado este contexto gobernaría desde la

excepcionalidad, tiene que usar no solo la fuerza, sino recursos extralegales para poderse sostener. Sin embargo, no será posible hacer juego en la política sin tener en cuenta al Estado, será el enemigo o el aliado según la orilla en que se posicionen los actores. Incluso desde la desconfianza a lo estatal, los que se dicen enemigos del Estado intentarán penetrarlo, tener algún tipo de acercamiento a él. La ambigüedad dará cuenta de que, en política, como en la vida misma, no hay nada puro.

Mientras se dan todas estas tensiones, que van creando una época crítica, las cifras de muertos por asesinato durante el periodo de tiempo conocido como La Violencia, ciclo de tiempo posterior a la muerte de Gaitán, de 1949 a 1958, aproximadamente, “serían aproximadamente 180.000 personas y se puede calcular en 200.000 hasta 1962” (Guzmán, Umaña, & Borda, 2016, pág. 317). Las experiencias del horror son incontables. Los partidos no son simples referentes políticos que enmarcan una identidad, son el vehículo por el cual se tramitan las venganzas de sangre: “La Violencia se destacó por su magnitud, su cariz fratricida y por la impunidad que rodeó los actos atroces que se cometieron durante esos años...Fue una guerra irregular que no tuvo caudillos ni ideales y durante la cual se ejecutaron incontables masacres en las áreas rurales” (Uribe, 2004, pág. 23).

Dicho en otros términos, la disputa partidista no tenía, en varios momentos de la confrontación, un matiz esencialmente ideológico, sino que diferencias por tierras, rencillas familiares o por honor, eran vinculadas a la lucha política partidista, varios de los que se enfrentaban eran conocidos, su origen no era distinto, aunque eso no fue óbice para que se terminaran matando entre gentes que muy posiblemente se conocían. Los partidos políticos, en varios momentos históricos, no se constituyeron alrededor de unas ideas programáticas “sino como subculturas de la vida cotidiana” (Uribe, 2004, pág. 25) en las que amplios segmentos de la población encontraban un elemento identitario y trataban de encontrar diferencias con el resto de la sociedad, aun cuando realmente compartieran con el bando opuesto la mayoría de creencias y/o prácticas sociales y culturales, incluyendo la religión, aun cuando el partido liberal tomara aparente distancia de las prácticas religiosas. Se supone que lo propio de los partidos es la contradicción ideológica, pero este no fue el meollo de la lucha política, máxime cuando desde finales del siglo XIX se vivió una pragmática indiferenciación, no era muy claro el espectro ideológico de cada partido, el punto de las

diferencias no era por una relevante comprensión de la práctica política. Había que sentirse diferente al otro, incluso cuando no hubiera razones de peso para considerar tal diferencia abismal. El historiador David Bushnell (1986) lo intuyó con este apunte:

Si no había, pues, diferencias sustanciales entre los partidos salvo en la política eclesiástica, ¿por qué se produjo una vida política tan reñida, y aún violenta? Hasta cierto punto, sin duda, las personas creían que eran más nítidas las diferencias que las separaban de lo que era en realidad; y como impulso de la acción humana, más vale la creencia que la realidad. (pág. 82)

El peso del concepto identitario propio superaba la percepción del reconocimiento de cualquier elemento común. Aquí la afirmación de un grupo político implicaba la negación del otro, la convivencia era impensable, no es el debate la forma de confrontación sino el intento de desaparición del otro, la venganza. Como lo afirma Uribe (2004): “Durante La Violencia, la identidad política tanto de liberales como de conservadores fue un asunto de antagonismo y no de contradicción o de oposición entre ellos. Tanto los unos como los otros no lograban su identidad consigo mismos sino a partir de la destrucción del otro” (pág. 54). Aquí la política no se entiende como la posibilidad de construir la *Polis* donde pueden caber muchos, en donde la razón invita al combate de las lógicas en ese mismo plano racional, parece entenderse como la batalla en la que la victoria radica en hacer desaparecer al contradictor. A esto se añade unas fuerzas del Estado que no pudieron evitar el derramamiento de sangre ni tampoco cumplieron una función de mediación, quizá porque realmente estaban interesadas en que las cosas se dieran como se dieron y de paso se convirtieron en un actor del conflicto que defiende a unos y ataca a otros, regularmente a sectores más desvalidos.

El paramilitarismo, que podría pensarse, de manera equívoca, como un fenómeno relativamente reciente, se puede datar desde estas fechas. Si bien es cierto que son diferentes formas de lo paramilitar y que entre ellas puede no haber conexión directa, si se correlacionan en su estilo y en el amparo y protección que le dieron ciertos sectores estatales. En todo caso en esta parte del trabajo daremos una mirada introductoria a un tema que será abordado en la parte final de este trabajo. Dichas fuerzas paramilitares, casi siempre de tendencia conservadora, respaldadas por el Estado, tienen la orden de asesinar a quien piense diferente.

De la época de La Violencia son conocidos dos bandos de este tipo de grupos: los chulavitas y los pájaros. Los primeros eran una fuerza parapolicial de origen rural que utilizaba la fuerza para defender al régimen de Ospina Pérez, se destacó su actuar en Bogotá y en la zona andina del país. Los segundos operaron en el Valle del Cauca, su función principal era la eliminación de todo aquel que se identificara como liberal. Sobre lo anterior Uribe (2007) manifiesta: “Los ‘chulavitas’ fueron enviados hacia las ciudades y pueblos donde había una presencia sustancial de partidarios del líder asesinado con el fin de aniquilarlos. La brutalidad protagonizada por los ‘chulavitas’ fue contestada por los liberales dando inicio a un baño de sangre...” (págs. 72-73). Las historias del dolor y del miedo todavía no han sido relatadas en su totalidad.

Algunos sitúan aquí la semilla del conflicto colombiano, pero ubicarlo puntualmente en un momento histórico es hartamente difícil. Esta permanente crisis tiene unas redes y unos vasos comunicantes mucho más amplios como para que podamos dar con una fecha concreta. Sin duda, hay acontecimientos precisos que condensan toda esta espiral de muerte y que dejan una marca histórica, pero, aun así, son fruto de otra serie de sucesos que habría que aprender a conectar entre sí. Sobre el periodo de La Violencia, como momento puntual, nos explayaremos más adelante.

La solución a este despliegue de muertes fue la alianza de los partidos tradicionales en el llamado Frente Nacional, en el que se turnarían en el poder para evitar esos derramamientos de sangre. Es posible que la intención haya sido buena. Sin duda se logró disminuir el número de muertos, pero también se le cerró de manera más o menos explícita la participación a otras fuerzas políticas. El liberalismo, como partido, se reconcilió con la Iglesia: “Al lado del pacto de alternancia y la paridad en el poder entre los partidos tradicionales, los notables liberales se declararon hijos sumisos de la Iglesia y aclararon que sus ideas no implicaban enfrentamientos filosóficos con la Iglesia” (González, 2014, pág. 317). Anexo a esto, crearán para sí una maquinaria electoral que evitará, que otras expresiones políticas accedan al poder en una democracia que se considera plural. Es cierto que algunas fuerzas políticas diferentes han entrado al juego político, pero con suma dificultad y siempre con desventaja a la hora de llevar a cabo sus propuestas, pues tienen en su contra a toda una estructura en contra. Se puede afirmar con mayor certeza lo anterior cuando resulta bastante probable que una de las

elecciones de los presidentes del Frente Nacional haya sido fraudulenta, la de Misael Pastrana en contra de Gustavo Rojas Pinilla quien representó una opción independiente de los partidos tradicionales en ese momento (Tellez, 2013).

Incluso, lo que posiblemente tuvo buena intención, en este caso frenar la violencia política, aunque algunos dirán que no hay tal puesto que, con el Frente Nacional, como sostienen Machado & Amaya (1990): “Se instaura en Colombia una democracia restringida, fundada en un monopolio bipartidista excluyente que no permite la existencia de ‘espacios democráticos reales’ para las fuerzas políticas alternativas”. (pág. 168). Lo anterior termina creando las condiciones de posibilidad que impiden una democracia más amplia, más participativa; se fortaleció una clase política burocrática y clientelista: los gamonales, jefes locales que soportaban su poder en la tenencia de grandes terrenos, muchos de ellos sin explotación agrícola, pero que representaban un poder fáctico al ser la tierra un valor de cambio más poderoso que la moneda, más aún cuando todavía existían prácticas económicas feudales. De esta manera tuvieron más poder de decisión en sus regiones. Ahora el enemigo político no era ya el otro partido político tradicional, sino que en medio del clima de la Guerra Fría serían los comunistas quienes ocuparían dicho lugar, comunismo que se encarnaría en los movimientos subversivos. O incluso en cualquiera que tuviese ideas progresistas y de cambio.

Es en este periodo del Frente Nacional en el que se constituye el nacimiento de las guerrillas: a la exclusión persistente de sectores históricamente excluidos, a la concentración de la riqueza y de la tierra en muy pocas manos se responde con una violencia que irá in crescendo. Lo que pudo haberse evitado con un diálogo auténtico y profundo con los campesinos que exigían tierra para trabajar fue contestado con bombardeos que dieron crecimiento a un problema que todavía sigue abierto. En el año de 1962 el presidente Guillermo León Valencia da inicio a la Operación Soberanía, una serie de iniciativas militares que buscaban eliminar a los reductos guerrilleros que no habían entregado sus armas pues consideraban que el Estado no había cumplido sus promesas de entrega de tierras a campesinos, mejoras sociales, etc. Como lo relata Flórez Suárez (2015):

Días antes de que comenzara la “Operación Soberanía” en Marquetalia, Manuel Marulanda Vélez (Alias “Tirofijo”, jefe de las nacientes autodefensas campesinas y

futuras FARC) le mandó una carta al entonces presidente Guillermo León Valencia. Le pedía, entre otras cosas, “la apertura de carreteras y caminos vecinales” en la región a cambio de dejar las armas. El mensaje no fue atendido. En mayo de 1964, miles de soldados desembarcaron en el sur de Tolima. La región fue bombardeada.

No hubo voluntad política para dirimir las diferencias, se condenó a los grupos subversivos a morir, estos en su fuego abierto contra el Estado, y viceversa, a lo largo de cincuenta años se llevaron en este conflicto entre 180.000 civiles y 40.000 combatientes, según uno de los documentos más agudos y más detallados sobre el conflicto: el informe del Centro de Memoria Histórica (2013), llamado *¡Basta ya!* Muertes ocurridas en un conflicto de “baja intensidad”, en una guerra que se fue degradando hasta límites insospechados. Sin duda la lucha por unos derechos que les pertenecían dejó de ser defendible cuando en el afán de llegar a unos objetivos se pusieron los fines por delante de los medios. Hay que dejar claro que, aunque el Estado es el primer responsable, sobre todo desde la rama ejecutiva, esto no exime a los otros responsables (paramilitares, subversión, etc.) de sus responsabilidades, mucho menos a otras instituciones estatales como las de la rama jurídica y aquellas que deberían garantizar los derechos sociales.

Que gran parte del presupuesto nacional se quedara en la guerra imposibilitó la robustez de una inversión social más justa que ayudara a no dejar atrás a los más necesitados. Hasta el año 2015 Colombia tenía el cuarto gasto militar más alto de la región (El Tiempo, 2016). Las promesas de una democracia liberal cayeron en saco roto, no hubo posibilidad de un Estado de bienestar al estilo de algunos modelos europeos, sino que la estructura política devino en que el Estado se convirtiera en el botín con el que la clase política se aseguró la permanencia en el poder.

A lo anterior se le sumarán problemáticas tan complejas como el narcotráfico, combustible del conflicto interno, que se afianza de manera importante, tal vez porque fue visto como una manera fácil de vía a la riqueza ya que por los medios legales no hubo mayor posibilidad: la riqueza estaba destinada a las familias de siempre. El tipo de terreno facilitó la siembra de cultivos ilícitos, Colombia es el único país con dos mares en Suramérica, condiciones para el desarrollo de un comercio lícito e ilícito por donde podían salir las mercancías de manera más rápida y efectiva. Y otra particularidad del fenómeno, como si no

fuera suficiente, está en que, en Colombia, las muertes violentas van intrínsecamente unidas al tráfico de drogas. Como lo manifiesta Thoumi (2009): “Por supuesto que la industria ilegal de la droga y otras formas del crimen organizado tienden a aumentar la violencia, pero no hasta los niveles alarmantes que el narcotráfico registra en Colombia”. Los asesinos ya estaban, el tráfico de drogas los desplegó.

Las cantidades ingentes de dinero que produjo el comercio de las sustancias ilegales dieron músculo al paramilitarismo, si bien estas fuerzas aparecen como reacción a los posibles abusos de las guerrillas, más bien estaban por defender a los grandes latifundios, a entorpecer cualquier expresión política diferente a las fuerzas derechistas que manejaban el país. Estos grupos utilizaron las masacres y el desplazamiento como una práctica que les asegurara el dominio en sus territorios. Compagina esto, de alguna manera, con la tesis de Stuart Elden (2009), teórico político británico, quien desde una posición agambeniana vincula los conceptos de terror y territorio, este último como el espacio donde el Estado o quien lo representa puede ejercer el terror.

Ahora bien, si la soberanía es el poder real del soberano para decidir sobre la vida de sus súbditos en un permanente *Estado de excepción*, según Agamben (1998), es el territorio, considerado como propio, donde los soberanos o quienes los representan pueden ejercer la soberanía que se representa en el miedo de los súbditos a morir en el ejercicio del gobierno soberano. Lo anterior es lo que hacen de manera radical los grupos islamistas cuando marcan y toman territorios, como el caso de ISIS, que pretende arrebatarse el poder territorial al Estado de Siria o al de Irak y sobre el que Elden (2009), en su obra, hace bastante hincapié. En el caso del Estado colombiano, salvando las diferencias del ejemplo anterior, este ejerce su lucha contra quienes lo retan y aplasta a quien ponga en duda con sus actos o a quien desafíe la soberanía estatal. Son, entonces, los paramilitares, como extensión anómala del Estado, junto con las fuerzas armadas legales quienes más contribuyeron en las cifras de muertos. “Fue un fenómeno de carácter oportunista... oportunista porque el control territorial permitía el ascenso social” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, págs. 160-161). Están por fuera de la legalidad, pero tratando de “salvaguardarla”, semejante contradicción. De allí el salto a la política institucional no tenía un distante trayecto.

Los paramilitares fueron quienes más usaron las masacres como una técnica del horror para imponer su dominio sobre los territorios, por ejemplo: “De las 1982 masacres documentadas por el GMH (Grupo de Memoria Histórica) entre 1980-2012, los grupos paramilitares perpetraron 1116, es decir el 58,9% de ellas” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 36). Curiosamente, los paramilitares tuvieron pocas confrontaciones directas con los guerrilleros, fueron más dados a los asesinatos selectivos de líderes de los movimientos políticos de izquierda y de sus miembros, bajo la justificación de que eran simpatizantes de las guerrillas.

Por auspicio del Estado, sobre todo en sectores militares, el paramilitarismo acabó con todo un grupo político, la Unión Patriótica, “en dos décadas de ejercicio político más de 3 mil de sus militantes fueron asesinados, entre ellos dos candidatos presidenciales y 13 parlamentarios” (Verdad Abierta, 2013). Un genocidio político por el que el Estado colombiano ha tenido que pedir perdón, en cabeza del presidente Juan Manuel Santos, el 15 de septiembre de 2016 (Revista Semana, 2016). Que todo un movimiento político haya sucumbido bajo el terror de las balas prueba que no había lugar para otras formas políticas que no fueran las tradicionales. El auge de un paramilitarismo contraguerrillero que arrasó poblaciones, sobre todo desde los años ochenta hasta bien entrada la década del dos mil, da la razón a quien piense que la democracia colombiana parece estar en déficit y que estuvo puntualmente cooptada por la lucha política y militar de estas fuerzas de ultraderecha, como afirma la politóloga Claudia López Hernández (2010) en su texto *Y refundaron la patria*. Con los paramilitares detrás y en frente de la escena política, el Estado que mira para otro lado y una guerrilla que justifica todos los medios violentos para conseguir su fin, la muerte violenta se convierte así en una práctica que va creando costumbre, las víctimas aprenden a sufrir sin que haya la solidaridad suficiente a todo lo que deben sufrir. Todas estas realidades ayudarán a sumar a una nación que a pesar de todo intenta sobrevivir y construir esperanza donde parece que no hubiera lugar para tal cosa.

Estos hechos parecen respaldar la tesis de que Colombia desde su nacimiento como Estado nacional ha habitado la crisis. El término crisis tiene varios significados, decíamos al comienzo de esta primera parte. Uno de ellos es el momento de la decisión frente a una situación crítica, pero también es un punto álgido de la realidad sintomática de un cuerpo

enfermo. Resulta por demás interesante esta relación de significados, como los que hace el historiador alemán Reinhart Koselleck (2007), cuando en su texto *Crítica y crisis, un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* apunta a describir el mundo moderno como un mundo en crisis, fruto de la enfermedad que padece, todo esto por el desencanto que la estela de la guerra ha producido en la sociedad alemana. Pareciera que la modernidad entrañara esta patología estructural de los vaivenes de las relaciones de poder que produce el Estado nación y las batallas que tiene que dar para sobrevivir. Hubo una promesa implícita que con la independencia de la monarquía española las cosas podrían ir mejor, pero lo que hubo fue un combate sin cuartel entre ideologías y gente que ni siquiera sabía bien por qué peleaba. El Estado moderno, entendido como la encarnación de la virtud propuesta por las ideas ilustradas, no pasó a ser más que una quimera. Si bien es cierto que todos los males republicanos no se deben de manera exclusiva a la materialización de lo estatal, sí se lleva buena parte de la responsabilidad cuando la expectativa que genera se queda a menos de la mitad de camino. Esta es quizá la causa de la crisis, del momento álgido de la enfermedad, con este término se le da nombre a la volatilidad del mundo contemporáneo, donde solo la metáfora médica y/o de la salud puede describir el increíble devenir del mundo contemporáneo. Como lo afirma Sánchez (2012):

El Occidente moderno vive fascinado por la idea de enfermedad. De hecho, una posible clave de lectura del pensamiento contemporáneo puede que sea precisamente ese “aire” terapéutico que parece impregnarlo todo... Vemos como existe un fuerte vínculo entre la conciencia del tiempo característica de la modernidad y el concepto de crisis (Es más, podríamos definir la modernidad como la época que dice experimentarse a sí misma como crítica). Koselleck dibuja ese nexo de un modo bien preciso toda vez que hace coincidir el origen de la contemporaneidad con el de la expresión semántica de crisis. (pág. 49)

Bien puede caber allí la convulsión de los países latinoamericanos en su afán por entrar a la modernidad, por dar el paso a la razón burocrática que se impone en las dinámicas estatales que a su vez devinieron en la lucha militar por imponer la interpretación propio del modelo de Estado que se quería para estos pueblos. No se explica de otro modo cómo lo que parecía ser, a partir de la nueva vida republicana, una experiencia política más incluyente, un trasegar que no fue mucho mejor que el de vida colonial, es decir, se supondría que la experiencia de

la república debería ser mejor que la experiencia de ser pueblos y regiones colonizadas, pero no fue así, las repúblicas fueron un mar de contradicciones mientras intentaban establecer un sistema democrático. Era claro que la independencia no iba a arreglarlo todo, pero el nivel de confrontación y de guerras civiles no era lo que se estaba esperando. No concordaba con el espíritu ilustrado que había inspirado las guerras de independencia.

A lo anterior se sumó, no solo en Colombia sino en toda Latinoamérica, la conformación de proyectos nacionales consistentes, la articulación de tensiones políticas que no siempre se manejaron de manera exitosa: “La historia latinoamericana presenta un problema específico: ¿Pueden desarrollarse el Estado nacional, el capitalismo industrial y la democracia a la par y armónicamente o por el contrario, se excluyen al punto en que uno de ellos deba desarrollarse primero por ser condición previa de los otros” (Palacios, 2009. pág. 10). En la medida en que uno de esos elementos tenía preponderancia se convertía en fuente de algún tipo de conflictos, que no siempre se resolvieron de manera pacífica. A partir de allí es posible pensar y decir que la entrada de Colombia a la modernidad es también su entrada a la crisis.

Finalizando esta primera parte en la que hemos incluido diferentes y diversos hechos históricos como para poder pensar las condiciones de posibilidad de la crisis colombiana habría que decir que es posible incluir más sucesos. Hay varios eventos puntuales que quedan por fuera, pero de los cuales podemos mencionar la generalidad de algunos para que quede aún más clara la idea sobre cuáles son los elementos nucleares que conforman la crisis: las esperanzas a punto de cumplir pero que nunca se materializan; los líderes sociales, los activistas por los derechos humanos y civiles que podrían ayudar a cumplir las metas de una sociedad más justa, políticamente más activa y más incluyente son exterminados o anulados una clase política indolente con los que más sufren; la incapacidad para establecer el diálogo como regla de juego para resolver diferencias y usar la violencia como práctica política; una democracia que parece más una simulación que una estructura política real a la cual puedan aferrarse sus ciudadanos; la perspectiva de una reforma agraria y campesina que nunca llega a realizarse; por último, una ciudadanía que no está incluida en los procesos políticos de participación democrática, ya sea por la estructura burocrática o porque ella misma se excluye al no interesarse por la salud democrática, una abstención del 60% es sinónimo de la apatía y del desentendimiento con respecto a este tipo de procesos. Sobre esto último abundan

los análisis después de cada ejercicio electoral, como afirma Sánchez (2016): “El rosario de noticias sobre la baja participación electoral de los colombianos continuaría apareciendo una y otra vez después de cada elección presidencial, legislativa y local, hasta llegar al plebiscito del 2 de octubre, elección en la que el 63 % de los electores no votaron”.

Todos estos hechos confirman la experiencia que se vive en el Estado nacional de Colombia, un lugar donde la crisis toma la delantera y toma forma de muerte y de tragedia, o incluso de indiferencia frente a la suerte que les ocurre a los otros, en donde se consolidan las perspectivas más desalentadoras, es decir, las de la opresión y a las de la injusticia. Unas vidas pueden y deben ser vividas. Otras pueden ser sacrificadas de modo tal que las que deben ser vividas pueden seguir existiendo. En consecuencia, el sentido de la compasión para con aquel que todo lo tiene que soportar desaparece. Como sostiene Butler (2010):

Cuando leemos las noticias sobre vidas perdidas, a menudo se nos dan cifras; pero estas se repiten cada día, y la repetición parece interminable, irremediable. Así tenemos que preguntarnos: ¿Qué se necesitaría no sólo para aprehender el carácter precario de las vidas perdidas en el transcurso de la guerra, sino, también, para hacer que dicha aprehensión coincida con una oposición ética y política a las pérdidas que la guerra acarrea? (pág. 29)

Es tanto el peso de la muerte violenta que lo que debería convertirse en algo horroroso puede llegar a ser cotidiano. Esto es la crisis, que la intensidad brusca de los síntomas permanezca, y que lo trágico se convierta en la experiencia de lo cotidiano pareciendo cada día que desaparecen las posibilidades para resistir a semejante desazón. Que una sensación de enfermedad nos cobija como si fuese el estado natural de las cosas, pero a su vez la volatilidad de los cambios no nos deja saber a ciencia cierta de qué se trata esa enfermedad.

2. Aprendiendo a pensar la violencia

“No es en absoluto una cuestión ociosa tratar de definir lo que es un ser humano”.

Primo Levi

La comprensión de la violencia no se puede quedar en la mera descripción del hecho fenoménico. Un ejercicio filosófico potente debe reconocer qué han pensado otros para poder aplicar una lupa teórica que permita acercarse a los hechos con una perspectiva reconocible, sin negar que otras miradas son posibles. En este capítulo se recogen algunas miradas de filósofos y pensadores contemporáneos que han ayudado a comprender el fenómeno de la violencia, ya sea porque la han vivido o porque les interpela. Cada uno de ellos la piensa desde su contexto, con sus propias inflexiones históricas, por ello su producción teórica-académica y demás reflexiones son distintas, eso enriquece la visión. Sin embargo, se unen en el hecho de lo problemático que resulta pensar la violencia en un mundo que cambia y transforma las maneras de ejercerla.

Benjamin, Arendt, Foucault, Bauman y Agamben son fruto de una época que exige una respuesta ética a los desafíos contemporáneos del mundo globalizado. Pero también pueden dar cuenta –desde la apropiación que de ellos intenta hacer este trabajo– de a lo que ha pasado y pasa en Colombia. Desde el hecho de compartir la condición humana es posible utilizar su batería teórica para pensar la violencia colombiana, pero para encontrar pistas a posibles salidas que exige la existencia misma de este fenómeno. Al final se hará hincapié en Giorgio Agamben, quien, por el uso de ciertas categorías de análisis, entre ellas *homo sacer* y *nuda vida*, es posible intuir, que nos sirve para comprender, de una manera más significativa, lo que pudo y puede estar pasando en el escenario colombiano.

2.1 Intentos de comprensión de la violencia

Son muchos los intentos locales por dar cuenta de lo que ha pasado en Colombia. Hay textos dolorosos, pero necesarios, como *La Violencia en Colombia* (Guzmán, Umaña, & Borda, 2016), uno de los trabajos más interesantes dado que se escribe posteriormente al horror del periodo conocido como La Violencia, con los hechos frescos, lo que lo convierte en un

valioso elemento a tener en cuenta para la construcción de la memoria nacional. Esta investigación es, sin duda, una referencia para comprender cómo y por qué sucedió toda la ola de horror que sacudió el país en la mitad del siglo XX. Según Marín (2012), el libro:

... permitió crear y legitimar en el imaginario nacional una especie de canon interpretativo de un periodo tristemente célebre en la memoria nacional. Este canon interpretativo que pronto devino en una radiografía académica sobre lo sucedido, tuvo clara influencia durante varias décadas en la ciencia social criolla al punto que fue el detonante de las visiones más o menos emblemáticas sobre lo ocurrido. (pág. 36)

Otro texto canónico del tema, si se permite la expresión, es el trabajo sociológico e histórico del francés Daniel Pecaú, en especial *Orden y violencia. Colombia: 1930-1953* (2012), pues se centra en un tiempo importante de la formación nacional contemporánea, lugar histórico de la violencia. Otros trabajos de investigación también nos permiten tener un acercamiento a la filigrana de lo que ha pasado en el país, las prácticas políticas y sociales de las élites y del pueblo colombiano que fueron constituyéndolo hasta ser lo que es ahora. En la misma categoría entra la obra del abogado y filósofo Gonzalo Sánchez, quien fue director del Centro Nacional de Memoria Histórica y coordinó el memorable trabajo *¡Basta ya!* En la misma línea se encuentran los trabajos del historiador británico Malcolm Deas, destacándose *Del poder y la gramática* (1993) e *Intercambios violentos: Reflexiones sobre la violencia política en Colombia* (2015). Son autores que, desde diferentes disciplinas, apostaron por comprender no solo lo que sucedió sino cómo estas formas violentas se habían enquistado. Incluso, uno de los autores, Deas, se atreve a plantear que la violencia en Colombia no fue más significativa, o más espectacular, si se puede decir en esos términos, que el resto de la violencia política latinoamericana, esta tesis no siempre muy bien recibida entre el público local. El punto es que trataron de hacer un ejercicio de comprensión que nos haga pensar cómo asumir una realidad innegable y las características de una sociedad que había tenido picos de violencia y no sabía cómo gestionar sus conflictos de una manera más pacífica.

Hacer un recorrido histórico y sociológico sobre la violencia que ha vivido un pueblo no solo es necesario sino imperante, reconocer el escenario de las luchas con sus respectivas víctimas, todo esto nos permite reconocer particularidades y la posibilidad de conectar con

otras formas de violencia que se han dado en otros rincones, iguales o peores que las nuestras. Pero quizá no sea suficiente, o al menos no definitivo. Tal vez, reconocer algunas reflexiones teóricas nos permita descubrir esos elementos en común que se comparten en la condición humana. Pero no solo eso, también permite ver que la violencia tiene diferentes ángulos, que no solo se escribe sus páginas desde la sangre, sino desde el miedo y el silencio.

Comprender, más allá del simple entendimiento de causas y consecuencias, nos acerca, nos provoca y, sobre todo, posibilita la solidaridad con quienes han sucumbido bajo las formas insospechadas del horror que produce lo violento. Hacia allí apuntan las preguntas que formula Judith Butler (2010) en su libro *Marcos de Guerra. Vidas lloradas*: ¿Qué hacer para entender la fragilidad de la vida y solidarizarnos con aquellos que tienen que acarrear las consecuencias de la guerra? ¿Cómo ejercer desde una oposición política y ética una radical disputa contra la guerra y sus efectos? Esto solo es posible en la medida en que pensamos que cualquiera puede cargar con dichos efectos, con ser víctima del látigo que producen las estelas de la violencia. Y esa reflexión hacerla propia, carne de la propia carne.

El acercamiento a fenómenos violentos no solo nos permite observar la forma de asimilación de dichos hechos, sino que puede hacernos pensar en resistir a tales realidades, pensar en qué podemos hacer con sus consecuencias, con la experiencia histórica de tener que “lidiar” con quienes sobrevivieron a lo peor, quizá lo más importante, qué hacer para que semejantes sucesos no se repitan. Las teorías de la violencia, en sus variadas formulaciones, también explican las condiciones históricas en que se ha pensado tal realidad. A continuación, se abordan algunos autores, sus posturas sobre la violencia y sus posibles efectos que podrían ayudarnos a entender lo que ha acontecido en Colombia en tanto permiten pensar sobre cómo y por qué se dieron tantos escenarios de violentos. Estos autores hablaron desde sus realidades específicas, no se trata de hacer una extrapolación de circunstancias y de comprensiones, se trata de abrir el sendero de las preguntas y las reflexiones a través de lo que pensaron. Cada teoría está encarnada en una forma de violencia y vivencia particular, lo que no significa que sea impedimento para establecer articulaciones y vínculos con otras experiencias tan humanas como aquellas.

Los autores se escogieron bajo la premisa de que pueden aportar mucho más para esta tesis, por su tipo de enfoque, por su contemporaneidad, por la capacidad de ver la realidad

violenta de manera relacional, estos más que otros. Se entiende aquí contemporaneidad no solo en términos de coincidencia cronológica, sino por tener una relación crítica con el propio tiempo. Tal como afirma Agamben (2011):

La contemporaneidad es, pues, una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a éste y, a la vez, toma su distancia; más exactamente, es "esa relación con el tiempo que adhiere a éste a través de un desfase y un anacronismo". Los que coinciden de una manera excesivamente absoluta con la época, que concuerdan perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por esa razón, no consiguen verla, no pueden mantener su mirada fija en ella. (pág. 18)

Estos autores viven insertos en su tiempo histórico, pero toman distancia de él, sufren los embates de las características de un siglo complejo y excesivamente conflictivo, como es el siglo XX, tal como ya lo apuntaba Hobsbawm (2012). Las teorizaciones de la violencia no quedan en el plano de la mera descripción de lo que ocurre, se trata de encontrar cómo se entretrejen las experiencias cotidianas y las formas del horror producido por la violencia. El "anacronismo" de los autores, que sugiere Agamben y quien está en esta lista de manera especial, responde a la coyuntura de ser hijo del propio tiempo, pero a también a salir fuera de él e intentar ver de otra manera, de modo que pueda ser posible referirse a los elementos más íntimos que construyen las situaciones violentas. Por ello, se insiste aquí con Agamben (2011): "Un hombre inteligente puede odiar su tiempo, pero sabe que pertenece irrevocablemente a él, sabe que no puede huir de su tiempo" (pág. 18). Es crítico con su contexto histórico, pero sabe que no puede escapar de él. A los autores escogidos les precede una reputación teórica y académica, aunque no es suficiente. En último término, el haber retado su propio tiempo, junto con todas las adversidades que este conllevaba, permite que sus reflexiones sean aún más válidas. Eso, articulado a la posibilidad de hacer un ejercicio que permita razonablemente abrir vetas de discusión sobre lo que ha pasado y sigue pasando en Colombia.

No es del interés en este trabajo mostrar dichas reflexiones de manera exhaustiva, sino plantearlas de un modo general para mostrar cómo al final optamos por un aparato teórico que nos permita, desde otros ángulos, lo que ha pasado con el valor de las vidas que se han perdido en el marco de una guerra, cómo la violencia crea estructuras de poder en la que se

constituyen sujetos que solo piensan desde las lógicas de la guerra, cómo el horror se puede llegar a constituir en una forma de vida que impide ver más allá de la propia angustia: incluso en tiempos de “calma” o paz, pareciera que las condiciones sociales establecen un juego previo de preparación permanente para lo peor sin darle chance a otras posibilidades de la política. Lo que se juega y se pierde con la violencia, las relaciones entre el poder y la violencia, etc. Nadie puede pensar sino desde la propia carne, desde la finitud de su condición, eso no exime que haya elementos en esa finitud que sean comunes y permitan establecer comunidad de sentido a partir de los rasgos comunes de lo padecido, lo experimentado, lo vivido.

2.1.1 Walter Benjamin

En el siglo XX se destaca el pensador alemán de origen judío Walter Benjamin, quien en su texto *Para una crítica de la violencia* (1998) se pregunta por un tipo de violencia que se hace cada vez más cotidiana, la legal, la del Estado. Thomas Hobbes (1995), filósofo inglés del siglo XVII, hablaba de la necesidad del Estado como institución que podía preservar al ser humano de sucumbir ante lo que denominaba estado de naturaleza, una especie de lugar anárquico donde la falta de una autoridad fuerte central haría que los seres humanos se devoraran entre sí. Solo el Leviatán, monstruo bíblico de poder impresionante y metáfora del Estado absoluto, puede impedir que los hombres sean lobos para los hombres. A Hobbes le preocupa que la libertad de los seres humanos vaya en su propia contra y terminen destruyéndose entre sí, por ello, el Estado cumplirá la función de la mediación, regulación de la vida social para que dicha destrucción no se lleve a cabo, y a cambio el hombre ha de ceder parte de su libertad para que la tarea del Leviatán se pueda llevar de manera correcta. La teoría del contrato que hace el individuo con las fuerzas estatales toma aquí una de sus mejores formas, el hombre-mujer deposita toda su confianza en el Estado para que este lo proteja y medie en cualquier situación donde pueda estar en peligro su vida. Este es el modelo político del contractualismo, al menos una de sus versiones más significativas y representativas.

A Benjamin le preocupa que esa promesa se queda sin cumplir dado que el Estado termina ejerciendo una violencia inusitada contra el individuo. Él es testigo de cómo la sombra del

fascismo se va a apoderando de la Europa ilustrada y cómo se van instaurando nuevas formas jurídicas en estos Estados. Benjamin percibe que el derecho, como soporte de ese contrato entre el individuo y el Estado, está cimentado en una doble violencia: la que hace que el derecho sea instituido y la que sostiene su permanente ejecución. La confianza que le tiene Hobbes a ese Estado absoluto que defenderá al individuo de toda violencia desaparece en Benjamin. Él es testigo de cómo los Estados empiezan a oprimir las sociedades y grupos individuales en particular, los acosan y restringen sus posibilidades de creación y de existencia. El Estado no usa la violencia para defender al individuo sino para poder sostenerse. Se supone que el derecho sería una garantía de ello, pero no ha resultado ser así. En palabras de Benjamin (1998):

Podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular no exprese la intención de defender los fines del derecho, sino mucho más así, al derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no es aplicada por las correspondientes instancias de derecho, lo pone en peligro, no tanto por los fines que aspira alcanzar, sino por su mera existencia fuera del derecho. (págs. 26-27)

Si la función del derecho no es proteger a la sociedad misma, entonces, ¿a quién protege? El derecho se protege a sí mismo, a la estructura de poder que lo ha posibilitado y creado; el derecho tiene como primera función la guarda de sí, el cuidado del orden que lo produce. Por lo tanto, el Estado se abroga para sí el monopolio de la violencia, evita y castiga toda violencia individual. Y uno podría consentir tal propósito para que no haya ninguna arbitrariedad, pero pasa que el poder que ha conquistado el Estado, con tal de que no sufra ninguna afrenta o cuestionamiento, termina favoreciendo el ejercicio de la violencia contra los individuos que se enfrentan con el poder detentado por la estructura estatal o contra aquellos que cuestionan las dinámicas del ejercicio de lo público, pero quien detenta el poder ha de favorecer a quien se alía con los principios del Estado y no tendría por qué garantizar los derechos de los que son opositores a las maneras del ejercicio de la autoridad pública. Quienes hacen parte del Estado no están dispuestos a ceder ni una pulgada del ejercicio del poder que despliegan. Mantenerse en el poder cuesta, he allí, en el ejercicio de dicho mantenimiento, en su costo, una forma de producir violencia. El poder estatal resulta tan

bárbaro, es decir, gigante, casi sin límites que no deja de ser curioso que Hobbes, defensor de la necesaria figura del Estado, tenga que utilizar como metáfora para representarle la de un monstruo marino como es el Leviatán. Imagen atrevida, pero pertinente y locuaz de la capacidad del Estado para intervenir en la vida de los hombres.

En la tradición del pensamiento occidental contemporáneo se tiende a satanizar la violencia en manos de fuerzas ajenas al Estado, pero Benjamin pone el ejemplo de los obreros que con su “violencia” logran presionar y conquistar a la patronal para que dé a los empleados unas mejores condiciones de trabajo. No es tan negativo que algún tipo de violencia circule en otras manos fuera de las estatales puesto que esa violencia es creadora, favorece nuevas condiciones para quien la ha ejercido, cosa que no haría nunca la violencia estatal por los trabajadores, es sin duda otro tipo de violencia. Como sostiene Benjamin (1998): “En este sentido, el derecho de huelga representa, desde la perspectiva del sector laboral, enfrentada a la violencia del Estado, un derecho de utilización de la violencia al servicio de ciertos fines” (pág. 27). Cuando proviene del Estado, Benjamin sabe que el uso de la violencia será ejercido sobre todo para la conservación del poder, en el caso de un gremio puntual ha servido para ganar un espacio para sus privilegios e intereses.

Con Benjamin se acentúa una teoría crítica de la violencia que pierde la fe en ese Leviatán que no ha cumplido cabalmente su promesa. Si bien Marx ha visto en el Estado una interesante creación burguesa que sin duda estará al servicio de esa misma clase, es con Benjamin con quien es posible ver que la presencia permanente del Estado significará el ejercicio de una violencia que estará allí para sostenerlo. Violencia que fue precedida por otra que lo instituyó inicialmente. No es claro si Benjamin es un anarquista, pero razón le cabe cuando señala la violencia de quien la ejecuta de manera estructural, el Estado. Lo anterior es comentado por Butler (2014) de la siguiente manera:

Benjamin nunca señala que sea necesario oponerse a todo sistema legal, y no queda claro, basándose en este ensayo, si solo se opone a ciertas reglas del derecho y no a otras. Incluso, si transa aquí con el anarquismo, debiéramos por lo menos detenernos en lo que el anarquismo significa en este contexto y no olvidar que Benjamin toma en serio el mandamiento de “No matarás”. (pág. 69)

El Estado mata, mató a miles de nacionales apelando al derecho de supervivencia y al monopolio de las armas que le asiste. La desconfianza de Benjamin no es gratuita. Muchas veces las fuerzas estatales, como pasó en Europa, mataron por acción, por ejecuciones a grupos sociales, gentes consideradas enemigos del Estado y la sociedad, pero también por omisión cuando su deber era proteger al más débil, a las clases más desfavorecidas. La indolencia y la indiferencia fueron otras formas del asesinato estatal.

La acción estatal de matar no es excepcional en el Estado, es lo propio. Lo que se puede considerar como una excepción, el hecho de que las fuerzas estatales tengan que matar, no es tal, es su elemento fundamental, al menos lo es para Benjamin. El poder de la soberanía es el poder de matar, esta idea será fundamental en el aparato conceptual de Giorgio Agamben. Soberano es aquel que puede dar muerte, aquel que decide cuándo se suspende el derecho para que su palabra sea ahora la ley, teoría que compartió Benjamin con Carl Schmitt y que este último desarrolla en el texto *Teología política* (2009). La soberanía no está por preservar al individuo de la violencia, sino por preservar el poder del Estado. El soberano, encarnación del ejercicio del poder de la soberanía decide quién vive y quién no. Está en sus manos la capacidad para saber quién puede vivir, quién tiene derecho a vivir. La soberanía es poder de decisión sobre las vidas. Cuando el Estado es soberano en todos los rincones del territorio nacional es porque puede decidir sobre la vida de quienes se hallan allí.

No le correspondió a Benjamin ser testigo de todo el horror completo de la Segunda Guerra Mundial, muere en 1940 tratando de cruzar la frontera de un Estado nacional, el francés, donde la persecución a los judíos era ya intensa, a otro Estado, el español, que, si bien estaba bajo el mandato de Franco, tenía otras prioridades de ejecución por encima de los judíos. El caso es que Benjamin no alcanzó a ver en pleno el horror de la guerra venidera, pero lo que alcanzó a ver le bastó para comprender ese poder de exterminio que encarnan los Estados. Eso mismo le llevó a la decisión de acabar con su propia vida. Él mismo, por su condición judía, fue acabado por una violencia que consideraba que su existencia ponía en peligro al Estado y cuando eso ocurre queda justificada cualquier acción violenta de su parte.

2.1.2 Hannah Arendt

Si un nombre hay que añadir al lado del pensamiento político contemporáneo es el de Hannah Arendt, su obra rica en análisis sesudos de los debates y problemas que vivió el siglo XX la sitúa como una de las mentes más brillantes de esta época. Por haber sido una época tan convulsa, marcada por guerras de alto calibre, Arendt no podía escapar al ejercicio de comprender el tiempo que le correspondió con sus consabidas violencias: la del creciente antisemitismo previo a la Segunda Guerra Mundial, el horror de esta y la condición de apátrida después de haber huido de la Alemania nazi para poder salvar su vida. Si bien en los Estados Unidos fue acogida nunca dejó de pensar en la condición de “outsider” que rodeaba su estatus de judía. En su obra, relativamente poco conocida, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (2000) cuenta la historia de una mujer burguesa que lucha por ser aceptada en su doble condición femenina y judía. En ella conviven la condición de “paria” y advenediza” que padecen los judíos de esa época, tanto interior como externamente, en su empeño por ser aceptados y asimilados en la sociedad alemana. Esa doble condición los pone en un fuera de lugar constante que les obliga a buscar su propio sitio. Eso que experimentó la señora Varnhagen, también le ha correspondido vivir a Arendt, más cuando nunca pudo volver a vivir en la tierra que había considerado alguna vez como su casa.

Son muchos y variados los textos donde aborda el problema del mal y de la materialización del mismo a través del actuar violento. En la serie de ensayos recogidos *Los hombres y el terror* (2012) Arendt elabora preguntas que permiten crear nuevas perspectivas para la comprensión de cómo fue posible la estela de muerte y sufrimiento que posibilitó la Segunda Guerra Mundial. En estos ejercicios sobre el horror que han vivido las víctimas, hace hincapié, en un ensayo llamado *Culpa organizada y responsabilidad universal*, contenido en el anterior libro citado, sobre los asesinatos en masa que ejecutaban los hombres de las SS, que al principio eran secretos, pero que después se comunicaron al resto de la población como “medidas de liquidación” que se debían tomar para salvaguardar al Estado alemán. La culpa, que al principio es de unos, termina siendo de todos.

El pueblo alemán carga consigo el peso del silencio de no haber dicho nada cuando pudo. De tal modo que, como el título del ensayo indica, se organiza la culpa y la responsabilidad es de todos. El mal, como violencia organizada, termina abrasando a todos los que no hicieron

algo por impedir dicho desastre, sin duda una táctica de los nazis que hizo que no fuese fácil distinguir entre el pueblo alemán y sus dirigentes, cayeron allí hasta los opositores, indistinguibles para las fuerzas aliadas. Desde afuera de Alemania poca credibilidad se le dio a los que testificaban el horror que cundía, como lo expresa Arendt (2012): “Todos los demás, ya fuesen alemanes o no, sentían la inclinación natural a creerse las afirmaciones de un gobierno oficial y universalmente reconocido y no las acusaciones de los refugiados, que al provenir de judíos o socialistas, eran sospechosas en cualquier caso” (pág. 37). La violencia se expande ante el silencio cómplice de quien no es capaz de gritar el terror que otros tienen que soportar. Cuando se organiza la culpa y el accionar malévolo se burocratiza y distribuye se pierde la perspectiva de qué es lo que se está haciendo, excepto el deber cumplido, el compromiso con la institución de obedecer lo que se dice. El silencio hace parte del deber de colaborar con las instituciones que proceden en ejecutar la maldad. Y aun quien quiera gritar ante la injusticia sabe que su voz estará ahogada en la multitud de la complicidad.

En sus textos, Arendt, no da definiciones conceptuales de la violencia. Lo que hace más bien es describir el contexto en el que se da la violencia, cómo se crean las condiciones de la misma. Qué pasa con una sociedad que ha coonestado con los violentos y que tiempo después se halla frente a sí misma para tener que responder por lo que ha callado. Arendt describe a los hombres en los que se ha “encarnado” el mal, porque este no es una entidad metafísica, el mal y la violencia tienen rostro. El rostro común de los hombres que simplemente ejecutaban las órdenes que recibían. Estos violentos no son monstruos, son humanos. Esto es importante, la maldad no proviene de entidades monstruosas, son seres humanos vacuos los que han provocado y pueden provocar el mal. Su maldad se halla en la mediocridad con la que actúan, incapaces de cuestionar, se sienten satisfechos porque hacen lo que deben hacer, como lo testifica sobre el verdugo nazi Adolf Eichmann:

Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de enviar a matar a mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad. Evidentemente resulta difícil

creerlo. Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un ‘hombre normal’.
(Arendt, 2003. pág 46)

A esta mediocridad con la que operaban su maldad hombres como Eichmann, Arendt la llamó banalidad del mal. Esta camada de hombres solo cumple su deber, hacen lo que tienen que hacer, son piezas importantes que hacen funcionar la culpa organizada. La maldad no requiere una complejidad tal para que se pueda realizar, lo único que necesita es del servilismo de gentes que creen que hacen lo que les corresponde, que no cuestionan, que excluyen su responsabilidad en la obediencia debida y que, aún más, pueden hacer parte de los que contemplan silenciosamente cómo unos matones linchan a los propietarios judíos de sus negocios y los destruyen. Se trata del evento conocido como *La noche de los cristales rotos*, ocurrido el 9 de noviembre de 1938. Una violencia que se condensó en noches como esta, pero que no se dieron de un día para otro, sino que tuvieron su previo caldo de cultivo. Sobre lo anterior se refiere Gellately (2002) de la siguiente manera:

Se producían auténticas batallas campales y muchos transeúntes inocentes caían como víctima del fuego cruzado, como les ocurrió a las dieciséis personas que perdieron la vida el “domingo sangriento”, 17 de julio de 1932, en Hamburgo-Altona: otras dos murieron después. La policía intervino para separar a los contendientes, como era habitual, termino poniéndose del lado de los nazis. (pág. 26)

Las muertes violentas pueden iniciar como casos esporádicos, como irrupciones de una tranquilidad ambigua, pero en las que la excepcionalidad se toma la regla y convierte la muerte violenta en un procedimiento común para salvaguardar el reposo de una mayoría que duerme apacible sobre la sangre de los sacrificados.

Según Arendt, el mal y su violencia no requieren de una profundidad o de una radicalidad para hacerse, es terriblemente superficial. Por esta idea, Arendt fue muy criticada y vilipendiada, sobre todo por los suyos o los que aparentemente lo eran, la comunidad judía, estuvo muy lejos de ser comprendida. Lo que buscaba era mostrar que cualquiera podía ser el operador del mal, en una sociedad donde se perdía el sentido de lo crítico, del cuestionamiento a la norma establecida y de la capacidad moral de entender al otro como semejante, los tales “monstruos” estaban a la hora del día. En una sociedad así estaba servido

el caldo de cultivo para el totalitarismo, que Arendt no cree que haya sido una realidad eventual o una especie de sorpresa.

No sobra aclarar que el mal aquí no es una entidad metafísica, ni una visión ahistórica de lo malo. El mal aquí es la concreción de lo peor, es la práctica social que rompe los vínculos entre los seres humanos y que se concreta en la violencia, en la medida en que esta fractura el tejido social y mina las posibilidades de los hombres. El mal es banal porque lo cometen hombres banales, como fue el caso de Eichmann. Hombres dispuestos a que no pase nada, excepto su horror. Enemigos de cualquier nacimiento, de cualquier radicalidad de lo diferente. No olvidemos lo importante que es para Arendt el tema de la natalidad como algo prodigioso, el nacimiento como la apertura a lo nuevo, es la potencia que se abre a descubrir nuevas formas de existencia y de relacionarse en el ámbito público. En sus palabras:

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina ‘natural’ es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos sólo por el hecho de haber nacido. (Arendt, 1993, pág. 266)

La violencia quiebra posibilidad de la natalidad, de que algo nuevo pueda tener lugar. La violencia tiene como propósito que se dé exclusivamente lo nuevo que ella pueda generar, pero aquí las posibilidades están controladas, supervisadas y bajo sospecha. En el nacimiento todo es nuevo, nada puede ser maniatado ni restringido. Como afirma Bárcena (2006): “El hombre no dispone solamente de una facultad del comienzo, sino que él mismo es *comienzo*” (pág. 180).

En esas prácticas del totalitarismo, del que hablábamos antes, la eficiencia burocrática, la racionalidad tecnológica efectista y el endiosamiento del suelo y la sangre propias, llevaron a un clímax de efervescencia con las consecuencias ya conocidas. En principio, Arendt da cuenta de que no es un fenómeno tan nuevo y que es perceptible en el imperialismo europeo, que con tal de conseguir sus propósitos pasa por encima de los pueblos colonizados sin tener la más mínima consideración con las vidas arrasadas. Lo anterior es comentado por Lechte (2010) así: “Arendt, analiza el camino por el cual el imperialismo (como materialización del totalitarismo) introdujo una estructura administrativa en la que sólo la eficiencia era valorada

ya como el elemento más importante” (pág. 302). Esta misma dinámica de relación con las vidas humanas pasa a los totalitarismos del siglo XX, nazismo y estalinismo, las vidas no se respetan en lo absoluto, el individuo está al servicio del régimen, jamás al revés.

Si es necesario sacrificar las vidas de inocentes para que el Estado sobreviva, se hará. La eficiencia, que parece una virtud, en Arendt parece algo sospechoso pues con ese criterio es posible atropellar a quien parezca un obstáculo para que lo eficiente tenga su lugar en la realidad. Sospecha de aquella eficiencia que no tiene en cuenta las limitantes de lo humano, por lo general ese “eficientismo” tiende a uniformar y a descartar los límites y la pluralidad de lo humano.

El totalitarismo es una gran fábrica de víctimas, cómo no serlo si no hay escrúpulos a la hora de hacer lo que sea necesario para la supervivencia de la estructura estatal. Como lo sostiene Lechte, interpretando las ideas arendtianas (2010): “El totalitarismo no tiene enemigos, sino únicamente víctimas: gentes totalmente inocentes que, como en el caso de los judíos, son con frecuencia miembros perfectamente integrados en la comunidad en la que viven” (pág. 304). Así como en el caso del pueblo judío, estas víctimas se multiplican en todas las comunidades que tuvieron que soportar el intento de exterminio a través de las masacres y de cualquier otra tecnología de muerte que coadyuvara a los objetivos de hacer desaparecer las disidencias que pongan en peligro al Estado totalitario. Dinámicas que se entretejen en una forma de gobierno como estas utilizan los mecanismos necesarios para expulsar lo diferente, uniforman las sensaciones y las percepciones de la sociedad frente a la realidad. La concentración en campos busca neutralizar cualquier disidencia, ninguna forma de diversidad es posible:

Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa. (Arendt, 2014, pág. 590)

La violencia no consistirá solo en desaparecer a las personas o en eliminarlas, lo que se busca es que no haya posibilidad de lo abierto, de lo nuevo, porque todo lo nuevo puede resultar peligroso, retador frente a lo establecido. La libertad resulta un problema porque no

puede estar sujeta a controles y lo propio del Estado totalitario es el control, nada puede quedar fuera de él. Lo novedoso resulta un peligro, de allí la enemistad con las posibilidades que surgen de la natalidad. Cómo puede ser posible la restricción de la espontaneidad si hace parte de lo humano, si bien hay límites no hay nada más humano que su capacidad de sorprender, de hacer aparecer lo impredecible. Entonces, es cuando en el Estado totalitario se hace totalmente necesario la restricción, el uso del terror como paralizante de lo nuevo que podría llegar.

Para cerrar estas ideas sobre lo que piensa Arendt (2005) de la violencia, o lo que la engendra, está un pequeño texto denominado *Sobre la violencia*. Es un intento de respuesta a las visiones de George Sorel (2005) en su texto *Reflexiones sobre la violencia* quien justifica la necesidad de la violencia proletaria en la huelga para poder derrocar el establecimiento burgués. No habrá transformaciones significativas sin el uso de esa violencia. Y de paso hace eco al texto de Frantz Fanon (2007) llamado *Los condenados de la tierra*, texto prologado y avalado por Jean Paul Sartre, cuya tesis principal resalta el derecho a levantarse en rebelión de los pueblos oprimidos en contra de sus opresores. Arendt entiende por qué aparecen estos fenómenos violentos, en el caso obrero que trata Sorel, o en el de los colonizados, que aborda Fanon, sin embargo, es escéptica de la violencia. Esta es puramente instrumental, y precisamente por este carácter, como el de todas las herramientas, lo que busca es multiplicar la potencia natural. En este caso, puede ser la potencia de mantener y sostener el poder. Ella hace una diferencia entre poder y violencia. El primero lo entiende como la capacidad de actuar concertadamente, cuando alguien tiene poder lo hace en nombre de otros. La violencia, que ya la habíamos definido anteriormente, es como el último requisito para salvaguardar las estructuras de poder, lo que indicaría que no siempre van juntos. En las propias palabras de Arendt (2005): “El poder corresponde a la esencia de todos los gobiernos, pero no así la violencia” (pág. 70). El poder actúa en un consenso convocante como ocurrió en la Revolución Americana, como cree ella, pero, “...la presencia de la violencia es, pues, a la inversa un síntoma del resquebrajamiento del poder. De ahí que los acontecimientos de los años sesenta resultaran tan inquietantes” (Venmans, 2017, pág. 234). Provino la violencia tanto de la inconformidad de los grupos sociales que protestaban (pacifistas, movimientos de negritudes, manifestantes por los derechos civiles), pero más aún de las fuerzas estatales.

La violencia es un recurso al que se apela cuando ya no hay mucho por hacer, cuando se ha perdido la posibilidad del consenso o del consentimiento de los gobernados. Arendt entiende que, en algunos momentos, como los que traen a colación Sorel y Fanon, la violencia puede tener justificación y hacerse necesaria, ya que han desaparecido todos los mecanismos por los que se pueden conseguir los motivos de la lucha, excepto el de la violencia misma. No tendrá legitimidad la violencia, pero sí puede justificarse. Esto porque la legitimidad hace relación a un pasado fundante que le da sentido, justificación sí porque su accionar, el de la violencia, es un medio para obtener un fin que se encuentra en el futuro.

Sin embargo, para Arendt no es igual el terror que la violencia, dos términos que fácilmente se podrían confundir, el terror "...es la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica, sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control" (Arendt, 2005, pág. 75), es el imperio de la fuerza pura, de la coerción en su expresión más explícita. Bajo el terror la muerte respira sobre la nuca, no hay posibilidad de vivir sino de sobrevivir. Se convierte la mera existencia en puro agotamiento.

La genialidad de Arendt consiste en teorizar la violencia desde la experiencia histórica, que no se ha quedado sembrada en el pasado, sino que sigue viva en lo que ella mismo testimonia a través de sus textos. La violencia aparece en un contexto y se materializa en los inocentes que migran obligatoriamente o en los que pierden la vida. Las cicatrices son prueba testimonial de lo que hace la violencia. Frente a Fanon y a Sorel no se queda magnificando la violencia, es posible comprender por qué sucede con ella, y las secuelas que produce. Quien se queda en la mixtificación de la violencia tal vez no ha medido del todo sus consecuencias o la estupefacción del resultado precisamente le conlleva a elevarla a un mito creador que no deja de sorprender. Como lo sostiene Keane (2000): "La violencia es arropada dentro de un aura de misterio, y se afirma que como sus causas y consecuencias no se entienden lo suficiente ni se pueden tratar ni existe una posibilidad razonable de remediarlas". (pág. 17). Todo lo contrario a lo que hace Arendt quien sabe bien qué es lo que produce y qué clases de hombres y mujeres deja sobre la faz de la tierra cuando su sombra ha cubierto el panorama.

2.1.3 Michel Foucault

Foucault no es un teórico de la violencia, es fundamentalmente un teórico del poder, pero en sus estudios del poder nos da algunas pistas que pueden ayudar a comprender variados elementos del fenómeno de la violencia, cómo se administra y se regula, quién puede o no ejercerla o cambiarla por una manera más sutil de materializarla sobre los que son gobernados. Si bien Foucault no toma para nada en cuenta las reflexiones y articulaciones entre los conceptos poder y violencia como hace Arendt, no es posible pensarlos de manera absolutamente aislada.

Foucault reconoce dos modelos clásicos de ejercicio del poder: el primero, por orden cronológico, lo llama modelo de la soberanía; y el segundo, modelo de la biopolítica. Hay un tercer modelo que corresponde al del paradigma disciplinario que va antes de la soberanía y antes de la biopolítica, es el que describe en sus obras *Defender la sociedad* (2000) y en *Seguridad, territorio y población* (2006), en el que no vamos a ahondar porque en los dos modelos mencionados inicialmente se encuentra una transición en el ejercicio y el significado de la soberanía, que nos interesa destacar aquí. Sin embargo, cabe destacar, que en Foucault nunca una forma de poder desplaza a la otra hasta hacerla desaparecer, siempre hay continuidades y discontinuidades entre ellas.

El segundo modelo desplaza al primero, o al menos le quita su protagonismo hegemónico, en todo caso no lo anula de manera absoluta, como insinuábamos antes. Este primero consiste, o está basado, en la premisa de “hacer morir y dejar vivir”, el poder del soberano radica en la potestad de matar y de permitir que viva quien quiera él que viva. Lo anterior dicho en palabras del mismo Foucault (2005): "El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino haciendo valer su derecho de matar, o reteniéndolo; no deja constancia de su poder sobre la vida sino por la muerte que está en condiciones de exigir" (pág. 144). El poder del soberano está en la muerte que puede quitar o en la vida que puede permitir. Su soberanía consiste en hacer morir a quien quiera sin que nadie se lo pueda objetar.

Pero para Foucault este modelo ya se queda corto para entender qué es lo que pasa en las nuevas constituciones del ejercicio del poder. Para ello propone, o hace ver, que el modelo biopolítico da mejor cuenta de cómo se constituyen las relaciones de poder. Foucault habla

más de relaciones de poder que de poder en sí mismo, esto porque las relaciones hablan más de una dinámica móvil y fluida, en cambio el poder, a secas, podría parecer como una realidad sustancial, que posee una esencia fija, que se haya adherido en algún lugar y precisamente el poder circula y se halla en todos lados. En sus palabras:

El poder debe analizarse como algo que circula, como algo que solo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en esta, los individuos no solo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. (Foucault, 2000, pág. 38)

En este modelo se cambia el “hacer morir y dejar vivir” por el “hacer vivir y dejar morir”. En este sentido se trata de administrar la vida, ya el soberano no tiene que matar, ahora se debe preocupar por que la vida sea productiva. Sin duda otra forma de violencia, pero sutil puesto que aquí también se pierde la espontaneidad de lo humano y se direcciona hacia un solo lugar: el de la producción y el consumo. Los sujetos cobran valor en la medida en que producen, sus vidas se convierten en un elemento valioso en cuanto se encuentran articulados a las cadenas de producción, las vidas que se gobiernan en el mundo biopolítico se hacen en pro de que puedan consumir lo producido. Los sujetos son vidas que consumen, que gastan, que invierten y que hacen que el sistema no decaiga dada la inserción en dicho círculo consumista. Si lo del soberano era matar, decidir quién podía vivir o no, según el modelo anterior, ahora estará preocupado por administrar la vida, por aquellos fenómenos propios que aseguran que el hecho de vivir esté inserto en la dinámica de la producción: higiene, morbilidad, causas de mortalidad salubridad, tasa de natalidad, etc. (Foucault, 2007).

La biopolítica es, entonces, la gestión de la vida, eso incluye la muerte, todos sus procesos, que se pueda ser más saludable, que ninguna epidemia amenace más allá del número necesario de personas para que se pueda seguir produciendo y consumiendo, pero también que ningún cuerpo extraño penetre a la vida de esta sociedad, quizá por ello la epidemia no se combate tanto como se administra. El cuerpo humano es la mejor metáfora de todo el cuerpo social, por eso el soberano, como su cuidador, velará porque ningún virus pueda penetrarlo. Una especie de medicina social será el nuevo émulo de la política, lo propio de la medicina es la cura y lo que combate es la enfermedad, entonces, lo que enferma el cuerpo

ha de ser erradicado para que no se expanda. De hecho, la medicina se constituirá en un saber predominante ya que puede determinar, en el nivel individual, qué o quién está enfermo, como sinónimo de lo que no es productivo, de lo que es anómalo, de lo que incomoda y por ello se confina fuera de los espacios en donde convive la “gente normal”.

En la anterior imagen, la del cuerpo social como símil del cuerpo humano, podemos ver los inicios de nuevas formas de violencia y de configuración política, visto como que el ejercicio de la medicina busca eliminar lo que está enfermo. Una medicina social aplicará el mismo criterio para una sociedad. No todos los foucaultianos pueden estar de acuerdo en asociar poder con violencia, de hecho, no todo poder engendra violencia, aunque es cierto que en las cristalizaciones del poder este puede visibilizarse a través de la violencia. De estas formas de configuración del poder emerge con dicha medicina una especie darwinismo social que será una forma de la gestión biopolítica. Si la lógica de producción es ahora el núcleo de la movilidad de una sociedad, todo aquello que sea débil y que no logra adaptarse será apartado. Si alguien en su comportamiento o en su sexualidad es diferente y pretende hacer vida social y ser asimilado en un conjunto que lo considera diferente o un “otro”, entonces debe ser expulsado. No se pueden admitir cuerpos extraños que habrán de contaminar el cuerpo de la sociedad.

Mientras Clausewitz enuncia en su texto *De la guerra* (2005) la tesis bastante conocida de que la guerra es la continuación de la política por otros medios, Foucault (2000) trastoca la frase para decir que “La política es la guerra continuada por otros medios” (pág. 29). No es del todo descabellado inferir que la biopolítica es una forma de la guerra, es un tipo de violencia política, al menos desde la manera concreta como se está gestionando la vida, tal vez quepa decir que es una guerra de baja intensidad si se le compara con la guerra explícita, pero no por eso hay ausencia de víctimas. La permanente intención de la expulsión de lo distinto es de por sí una práctica marcadamente violenta. Cuando se gestiona la vida biopolíticamente incluye que se deje morir, pero no solamente eso, como afirman Cadirola & Donell (2017):

El Estado debe ocuparse de controlar y conducir a los individuos, sean considerados como cuerpos-máquinas o como conjunto de seres vivientes. Ya no puede simplemente dejarlos vivir: tiene que hacerlos vivir. En el contexto actual el control sobre la vida biológica se

vuelve crucial para determinar qué vidas son cualificadas para vivir o, en caso contrario, arrojarlas hacia la muerte.

El gobierno de los seres vivientes implica que se creen las condiciones para que puedan seguir viviendo, pero también para determinar quiénes no deberían seguir viviendo porque no están en condiciones para acomodarse a la estructura de producción que les garantiza la vida. Así como la importancia de la medicina, como ciencia del diagnóstico de lo mórbido, se destaca la importancia de la estadística: todo lo que implique números, tasaciones, mediciones de la población ayudará a que el gobierno de la vida se haga más efectivo.

Foucault parecía entender que este modelo de comprensión del poder se ajustaba más a la realidad del mundo contemporáneo y a las dinámicas propias del capitalismo posfordista. La intervención del Estado en campos donde inicialmente nunca se involucró ahora hacen parte de la función reguladora del Estado, no estar allí presente es no cumplir su función. Tal como lo sostiene Cayuela (2008):

En el marco de la biopolítica propia del Estado interventor, la higiene, la educación, los seguros, etc., eran promovidos por el gobierno con el fin de crear un cuerpo nacional sano y robusto, capaz de inculcar en los ciudadanos la idea del deber para con la nación, órgano o cuerpo supremo compuesto por los individuos pertenecientes a una misma 'raza'. (pág. 45)

Esas prácticas no son solo necesidades que el individuo tiene para consigo y que la comunidad en la que se desenvuelve debe procurar, son tareas que el Estado debe facilitar, es la manera concreta como es posible cuidar el cuerpo nacional de la manera más efectiva posible. Ese cuidado pone como prioridad el cuidado y la gestión de la vida en aspectos como seguridad, salud, higiene, educación, etc. Sin embargo, es preciso decir, junto al pensador alemán Thomas Lemke (2017), especialista en temas biopolíticos, que Foucault nunca habla de que el modelo biopolítico supera o desplaza al modelo de soberanía, la administración de la vida no implica que también se siga ejerciendo el poder de matar. En palabras de Lemke (2017):

De la tesis de Foucault en que la política se convierte más y más en biopolítica no se sigue, sin embargo, que la soberanía y el derecho de muerte ya no tuvieran un papel. El caso es

lo contrario. El derecho soberano sobre la muerte no desaparece, sino que se subordina a un poder que se ha fijado como meta la seguridad, el desarrollo y la administración de la vida. (pág. 55)

No hay solo cuidado de la vida, el modelo soberano subyace, no desaparece, se articula con la prioridad del cuidado de las vidas insertas en el modelo productivo. Sin embargo, habría que decir, como inferencia nuestra y no necesariamente de Foucault dado que el analizó particularmente la situación de Francia y de Europa, que dependiendo de cada Estado nacional y de sus particularidades históricas se notará más dicha articulación o se notarán más las prácticas de la soberanía. No es lo mismo esa experiencia en democracias liberales consolidadas que en Estados nacionales “incipientes”.

Aunque el Estado neoliberal tenga puestas sus preocupaciones en los elementos que salvaguardan la vida, dichas inquietudes irán haciendo agua porque no es el Estado quien las ejecuta o las proporciona, sino que serán entregadas al mercado, a los privados, para que allí puedan tener su máximo de eficacia. Esos temas siguen siendo importantes para el Estado, aunque de otra forma, su papel será el de supervisor, ya no el de ejecutor. El esplendor de esas intervenciones se dará en el Estado del bienestar de la posguerra. Estando las poblaciones diezmadas por el conflicto tendrán necesidad de quien las cuide. Ya fortalecidas, la gestión de la vida quedará en manos privadas sin que eso signifique que el Estado no siga supervisando dicha gestión.

Con todo lo acertado y novedoso que nos pueda parecer este modelo de análisis, pensarlo como única matriz de análisis no da la suficiente explicación de los sucesos más violentos del siglo más corto de la historia, según Eric Hobsbawn (2012), y quizá el más atribulado en donde se seguía matando, donde en muchos rincones del mundo la manera de ejercer soberanía es a través de la muerte. Foucault habló sobre todo de la experiencia histórica europea, pero no de las violencias que vive América Latina, África o el mismo continente europeo en las dos grandes guerras que le correspondió vivir. Como lo sostiene Traverso (2012):

Más allá de su pertinencia y de sus múltiples aplicaciones, este modelo epistemológico resulta inadecuado para interpretar las violencias del siglo XX, violencias que decidieron los estados soberanos y que pusieron en práctica ejércitos organizados como maquinarias

gigantescas de destrucción. Se podría constatar, empleando el léxico foucaultiano, que las guerras totales y los genocidios del siglo XX se deben mucho menos a la “anatomopolítica” del biopoder que a las posibilidades aterradoras de la “tanatopolítica” del Estado soberano. (págs. 219-220)

La teoría biopolítica de Foucault explica cómo se relaciona el Estado moderno con sus ciudadanos, en qué radica su preocupación. “Hacer vivir” es una tarea harto compleja, es también moldear a quienes viven en el Estado nacional para que se integren en sus dinámicas. También es razonable decir que la biopolítica no tiene un único rasgo, quizá sea factible hablar de biopolíticas. Una cosa es gestionar la vida en las sociedades posindustriales nórdicas en las que existe un interés por cuidar a quien produce, otra cosa puede ser una tanatopolítica en donde el objetivo primordial es extirpar los “tumores” que afectan el cuerpo social. Lo anterior es comentado por Cayuela (2008) de la siguiente manera:

Las distintas formas de biopolítica responden a otras tantas formas de gobierno. Si la biopolítica tuvo que esperar a la configuración de un cierto sistema de pensamiento para ver la luz, a saber, el liberalismo clásico, sus variaciones han estado supeditadas a cambios en el interior –o en el exterior mismo– de esa «racionalidad de gobierno». Así como no pueden separarse «darwinismo social», «organicismo» y «biopolítica interventora», tampoco pueden asimilarse tanatopolítica y biopolítica. Lo que permitió al régimen nazi la activación de un dispositivo de poder tan mortífero –utilizando eso sí ciertos elementos preexistentes– fue precisamente la configuración de un ‘Estado racial’ en el que confluyeran el viejo «poder de dar muerte» y el nuevo ‘poder de hacer vivir’. (pág. 49)

Por ser Foucault, no muy amigo de una visión exclusivamente represiva del poder, o que el poder solo se redujera a represión pensó más en la biopolítica como creación de los cuerpos, como espacio donde se abrían nuevas formas de relaciones, donde la producción posibilitaba nuevos eventos y formas de vida. Según Foucault, el poder más que represivo es creativo. Sin embargo, en ciertos momentos históricos existe una convivencia entre el poder soberano de la muerte y el poder productor de la vida. Después de la Segunda Guerra Mundial Europa pudo experimentar una sociedad posfordista preocupada por la creación de cuerpos que le aportaran al sistema de producción emergente, pero no en todos lados del mundo fue

así, la visión de la medicina social que extirpa tumores y enfermedades, como ejercicio de la política, fue tomando su lugar y se materializó en muertes violentas.

La teoría de Michel Foucault no es puntualmente una teoría de la violencia, para nada es su intención, como decíamos antes, pero da cuenta de cómo ciertas violencias físicas y simbólicas, como la preeminencia de lo productivo en los sujetos; la subjetivación de los mismos a través de los procesos consumo y de industrialización; el mercado como una esfera absoluta en la que todo es medible desde su posible compra o venta, terminan convirtiéndose en una configuración violenta de los sujetos. Sin embargo, la teoría de la soberanía sigue en pie, no ha sido desplazada del todo por el modelo biopolítico. Las dos realidades conviven, se entremezclan, a veces se confunden. Como lo afirma en su artículo Salvador Cayuela (2008), también biopolítico es matar para que otros puedan vivir, la vida se sigue gestionando. Lo que hace posible pensar la política desde el poder soberano, aun hoy. La experiencia histórica de la violencia política sigue siendo observable desde ese poder entregado al soberano para que pueda seguir matando, aun cuando parezca dormido.

2.1.4 Zygmunt Bauman

Bauman fue un sociólogo polaco conocido, sobre todo, por su teoría de la liquidez como metáfora que describe las sociedades contemporáneas. En su texto *Modernidad líquida* (2000) nos cuenta cómo las sociedades, en una primera fase de la modernidad, se constituían de manera sólida, había cierta fijeza en sus principios, en su forma de ver la vida, la economía y la moral. La solidez era una característica que les permitía sentir cierta seguridad. Las transformaciones eran mucho más lentas debido a la estabilidad de su cosmovisión. Debido a la revolución industrial, al desarrollo tecnológico y a otras variables, esa sociedad sólida pasó a ser una colectividad de características líquidas; la fluidez de los cambios le dio otra consistencia a lo que la componía.

Un ejemplo puntual es el que desarrolla en su texto *Amor líquido* (2006) donde describe cómo las relaciones humanas pasan del compromiso infranqueable a la ausencia del mismo y a entender el amor como algo que no necesariamente es fijo ni se establece con una persona durante largo tiempo. El consumismo del capitalismo posfordista ha hecho de los vínculos humanos otro producto más que consumir y que desechar. Las formas de establecer las

relaciones han cambiado de manera radical. Estas relaciones pasan a ser algo indefinibles y la duración no hace parte de las características que importen.

Esta teoría hizo de Bauman uno de los pensadores más relevantes de nuestro tiempo, con esta línea de pensamiento se han trazado rutas de conocimiento del tiempo que nos ha correspondido vivir. Al parecer, ha descrito la posmodernidad o la modernidad del hoy concreto de un modo que parece dar buena cuenta de lo que pasa en nuestro mundo convulsionado: las relaciones humanas son cada día más frágiles, todo lo que en un momento tuvo solidez hoy parece desvanecerse como el agua entre los dedos, vivimos en una época marcada por las incertidumbres, pocas cosas demoran en el tiempo. De la solidez de la modernidad primera hemos pasado la liquidez de nuestros días, lo que nos espera será el estado gaseoso donde la ligereza de las cosas y los momentos marcará su periodo.

Si bien todo es interesante, para este trabajo nos interesa un texto, una reflexión teórica muy concreta, sin duda fascinante, que nos puede ayudar a vislumbrar algunos de los elementos de la violencia contemporánea: *Holocausto y modernidad* (2017). Para Bauman la modernidad es una condición de la violencia que dio como resultado el Holocausto. No es que crea que como resultado de la racionalidad moderna aquel se produce, pero advierte que la modernidad no posee las herramientas suficientes para evitar que algo así se vuelva a repetir. En sus palabras:

No pretendo decir que la incidencia del Holocausto fue determinada por la burocracia moderna o la cultura de la racionalidad instrumental que esta compendia y mucho menos que la burocracia moderna produce necesariamente fenómenos parecidos al Holocausto. Lo que quiero decir es que las normas de la racionalidad instrumental están incapacitadas para evitar estos fenómenos. (Bauman, 2017, pág. 39)

Bauman advierte que el Holocausto es impensable sin una racionalidad tecnológica que sea capaz de industrializarlo todo. La eficiencia es la marca con la que las sociedades occidentales se han querido identificar. De alguna manera esto ya lo habían advertido Adorno y Horkheimer (2016) en *Diálectica de la ilustración*: cuando la razón de la modernidad es una que pretende dominar la naturaleza para ponerla al servicio del ser humano sin percatarse que esa dominación terminaría por extenderse a otros seres humanos.

La novedad de Bauman está en ponerle atención a la insuficiencia de los análisis que se han hecho hasta el momento de lo que ocurrió en el Holocausto pues pasan por alto la responsabilidad moral en varios niveles: primero, en el de evitar que estos hechos tuvieran lugar; segundo, lo que implica pensar, analizar y reflexionar en el hecho de los campos y de la violencia que hubo alrededor de ellos; y tercero, impedir hoy en día que estos hechos puedan volver a darse. Entonces, lo moral no cumple una mera función restrictiva, sino que se articula con la necesidad de preservar los vínculos sociales de quienes comparten convivencia, activa el sentido de solidaridad y de preocupación por los otros. En sus palabras: “El sistema moral preserva la existencia, y salvaguarda la identidad, de la sociedad la cual, por medio de la socialización y las sanciones punitivas confiere fuerza vinculante a ese sistema” (Bauman, 2017, pág. 202). La moral, entonces, es un producto social, pero también es más que eso, es la capacidad de vincularme con el otro, es una dimensión que me hace pensar en el otro a la hora de tomar decisiones. No estamos solos en el mundo, el otro es quien nos ayuda a ser y a relacionarnos con el espacio vital por donde nos movemos.

En el Holocausto esta dimensión queda reducida en añicos pues se expande una ceguera moral que impide ver en el otro alguien con el que pueda tener lazos. La inmoralidad aparece cuando las normas que deberían unirme con el otro me separan, me fracturan en una posible relación con él, lo inmoral “...se interpreta como el resultado de un suministro inadecuado de normas morales o bien un suministro de normas erróneas (es decir, de normas con insuficiente fuerza vinculante)” (Bauman, 2017, pág. 205). Esta vinculación cabe para las investigaciones científicas y sociales sobre el suceso Holocausto, para aquellos que en su momento no tuvieron el suficiente vínculo moral con las víctimas y para que hoy pueda ser evitado un suceso como ese. Que dadas las cosas hoy en día no es imposible que vuelva a ocurrir y que quizá, bajo otras intensidades, pero con la misma crueldad, es posible que sigan sucediendo situaciones semejantes o del mismo talante en múltiples rincones del mundo.

Al grito de la eficiencia y de rigor productivo que impone la racionalidad moderna, le acompaña la distancia moral del dolor ajeno. La víctima judía, comunista, homosexual, gitana o testigo de Jehová no despierta ningún tipo de solidaridad con el alemán promedio, es alguien lejano para él, no es de los suyos. Tal vez pudo pasar lo mismo con los tutsis o hutus moderados asesinados por los hutus radicales en la Ruanda de 1994. Si no hay algo que

nos vincule con el otro es imposible que nos acerquemos a su dolor. En los actos de violencia se debe tomar partido, sin duda por el débil; la neutralidad es otra forma de la violencia.

La lejanía del otro es la aprobación de la violencia ejercida contra él. Tal vez esa distancia no sea una decisión personal, la propaganda, el criterio de eficiencia, la instrumentalización de las personas son las condiciones que posibilitan tal alejamiento. Como afirma Bauman (2017): “Al aumentar la distancia, la responsabilidad por el otro se va consumiendo y las dimensiones morales del objeto se desdibujan hasta que ambas llegan al punto de fuga en que desaparecen de la vista” (pág. 224). Solo la cercanía moral puede evitar que se presente la ruina que significa la institucionalización de las fábricas de muerte que produce toda violencia. El Holocausto solo es posible donde la distancia moral con la víctima se ha institucionalizado. La barbarie se hace cotidiana cuando no es posible entender que el mal que ha sido desplegado no es la ejecución de la justicia que quieren hacer ver los líderes políticos, sino todo lo contrario, es la normalización del despropósito la que se ha constituido en ley. Bauman ve en la modernidad la condición de posibilidad del Holocausto y de la radicalidad misma del horror.

Teorizar la violencia como ejercicio para comprender en qué consiste, cuáles son sus elementos constituyentes, qué condiciones la propagan resulta una tarea dispendiosa pero necesaria. Esto porque colocarse por encima de ella cuando se está atravesado por discursos y prácticas que la preceden no hace el trabajo más sencillo, aun cuando no se sea víctima directa de lo que la violencia produce. De estos cuatro autores se puede decir más, e incluso, como se dijo al comienzo de esta parte, se podría traer otros pensadores, pero por ahora digamos que son el contexto vital de a quien a continuación abordaremos. Los trabajos de Benjamin, Arendt, Foucault y Bauman no agotan lo que hay que decir del quehacer violento contemporáneo, pero es bastante difícil hacer un trabajo serio sobre la relación entre violencia y política sin considerar sus reflexiones. Es cierto que su mirada es europea, pues es su lugar de enunciación, pero eso no es mella para pensar la violencia desde lugares, para considerar que otras personas que han pensado la violencia y que la han padecido puedan enseñarnos a reflexionar sobre un látigo que deja profundas heridas que aun con el paso del tiempo no terminan de sanar.

A su vez, los cuatro autores citados dan paso a Giorgio Agamben, de quien nos explayaremos inmediatamente y quien será un soporte fundamental en este trabajo. Este autor tampoco elabora una teoría de la violencia, al menos de modo oficial, pero sí una sobre la política del mundo occidental cuya tarea se soporta en una extendida praxis de violencia y de “producción” sistemática de víctimas. En un evento en el que coinciden Giorgio Agamben y Zygmunt Bauman este último expresa unas palabras que permiten inferir una conexión no solo intelectual, sino una profunda preocupación en común por aquellos que sufren el abandono de quienes no deberían, de quienes se dicen garantes del Estado de derecho:

Ahora se supone que los derechos sociales se han de ofrecer de forma selectiva. Deben ser concedidos si, y sólo si, quienes los otorgan deciden que su concesión será acorde a sus propios intereses, pero no por la fuerza de la condición humana de sus destinatarios. Y entre esos dos conjuntos de personas – el de quienes cumplen los requisitos de la segunda prueba (la de la condición humana) y el de quienes cumplen la primera (la de los intereses de quienes otorgan los derechos) no hay solapamiento alguno. El derecho soberano a la excepción está siendo revivido en la actualidad... y reafirmado a escala planetaria a diferencias de otros muchos derechos soberanos (¿la mayoría?) del Estado-nación. (Bauman, 2008, pág. 19)

Esta misma preocupación e idea la tendrá Agamben a lo largo de su obra. La excepcionalidad será el marco preferente de la violencia estatal. Es esa modernidad contemporánea en la que el Estado tendrá un lugar protagónico el marco por excelencia para una violencia sostenida, dirigida, estructural y estructurante de las prácticas cotidianas. Porque la violencia no es un producto de una conjetura mental, sino que es una realidad puntual y concreta que aqueja a muchas personas, y como vimos en los datos históricos sobre Colombia, son muchos los que han sucumbido bajo ciertas formas de estructura política y económica. Alguno podría decir que así se desenvuelve la historia, a esto habría que responder que la violencia es contingente a la hora de construir procesos sociales. Es momento, entonces, de mirar detenidamente a Agamben para pensar si es posible configurar otras perspectivas de abordaje de la violencia y del conflicto en Colombia.

2.2 Agamben, la violencia desde la vida perdida

Giorgio Agamben es un filósofo italiano nacido en Roma en el año de 1942. Tiene aportes a la filosofía en el ámbito de la estética, la lingüística y la filosofía política. En este campo es reconocido su aporte por una obra colosal llamada *Homo Sacer*, que inicia con un texto que lleva ese mismo nombre: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1998). Ya el título da inicio a muchas cosas que comentar y nos introduce en la explicación que quiere significar el autor. La primera de ellas es que Agamben utiliza una imagen del derecho romano arcaico: hombre sagrado (*Homo sacer*), un individuo que podía ser asesinado por cualquiera de los miembros de la comunidad sin que su muerte significara un delito. Este hombre era sagrado en la medida en que su vida podía ser sacrificada, lo sagrado es aquello que está apartado, en este caso, para la muerte. Su característica fundamental era la de “ser una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente y, al mismo tiempo, la de no poder ser sacrificada de acuerdo con los rituales establecidos” (Agamben, 1998, pág. 18). Lo primero que habría que decir de Agamben es que le gusta utilizar las imágenes, lo metafórico, para poder ilustrar lo que quiere decir. La figura del *Homo sacer* más allá de su contenido histórico puede clarificar una realidad contemporánea. Como los artistas, usa representaciones, no tanto para simular la realidad como para recrearla, en el sentido más literal del término.

Al lado de *Homo sacer* aparece otro término: *nuda vida*. Para los antiguos griegos el equivalente a la palabra “vida” tiene dos modos de expresarse: *zoe*, que viene a ser la vida en su expresión más rudimentaria, es la vida elemental, básica, que compartimos con los seres vivos; Y *bios*, que es la vida en su dimensión política y relacional. La vida *bios* es la que viven los miembros de la *Polis* que tienen derecho al intercambio de ideas, el derecho a comprar y vender, a expresarse públicamente en el ágora. La vida *zoe* es todo lo contrario, a diferencia de la vida política es vida animal, es frágil y desnuda, expuesta a la muerte violenta. Una vida que no tiene valor en sí misma, es por ello que puede ser arrebatada sin tener que responder por tal acto. A la vida *bios* esto no le puede ocurrir. Está lo suficientemente protegida como para que pueda ser arrebatada, cuenta con todos los mecanismos de cuidado como para que alguien se atreva a mancillarla, se halla en una esfera de sumo cuidado.

La *nuda vida* o vida desnuda, que es compatible con la idea de *zoe*, es sumamente vulnerable, disponible para el escarnio y para los vejámenes. Su desnudez podría tener dos significados: el de la vergüenza, pero también el de la debilidad frente al medio y las personas que le rodean. Es una vida a la que se le ha quitado cualquier condición de dignidad, entendida esta como la valoración colectiva que permite que sea defendida públicamente.

Agamben hace un rastreo histórico de teorizaciones jurídicas recientes sobre vidas que no merecen la pena que sean defendidas o que no tienen mayor importancia que se sigan viviendo. Encuentra que Karl Binding, un jurista alemán de finales del siglo XIX y comienzos del XX, acuña el concepto de “vida indigna de ser vivida”. De hecho, se hace la siguiente pregunta: “¿Existen vidas humanas que hayan perdido hasta tal punto la calidad de bien jurídico, que su continuidad, tanto para el portador de la vida como para la sociedad, pierde asimismo de forma duradera cualquier valor?” (Agamben, 1998, pág. 174). Valga la claridad que el jurista, en principio, se está planteando la posibilidad o no de la imputabilidad del suicida, o para los desahuciados que desean morir y por aquellos enfermos mentales o discapacitados cuyas vidas serían una “carga” social. Desde este tipo de raciocinio jurídico se empieza a plantear la posibilidad de que unas vidas tengan valor y otras no las tengan.

Inicialmente, estas serían las vidas desnudas, vidas que no merecen ser vividas, a las que cualquiera puede darles muerte. Sin embargo, el marco de aplicabilidad de esta idea se va ampliando. Posteriormente, para el régimen nazi fueron los judíos, disidentes, gitanos, etc. Para los japoneses del Imperio nipón de la primera mitad del siglo XX lo eran todos los pueblos colonizados de la China continental o del sudeste asiático. En la Sudáfrica del apartheid lo eran todos los pueblos no blancos. En el caso de Colombia donde las condiciones de violencia llegaron a justificar la muerte de cualquier contrincante político y el Estado apostó por defender unas vidas y a otras las condenó a morir, por acción o por omisión.

Se puede pensar en prácticas políticas en varios Estados nacionales donde se determinaba que grupos étnicos o sociales fueran declarados “indeseables” y que, por lo tanto, no hacían parte del “cuerpo” vivo del “pueblo”. Lo anterior tenía como consecuencia que dichos grupos fueran lentamente atrapados por la dinámica que conlleva el concepto de *nuda vida*: vidas que no valen la pena y que pueden ser asesinadas. No es descabellado pensar en los armenios para el Imperio turco-otomano en los comienzos del siglo XX, la masacre de tutsis y hutus

moderados por los radicales hutus, o en todos los asesinados en las guerras balcánicas de finales del siglo XX.

Esta idea de *nuda vida* es deudora del trabajo de Walter Benjamin, quien entiende que el lazo entre derecho y violencia está en las vidas que el primero puede tomar para sostenerse, utilizando la segunda. En palabras de Agamben (1998): “Por esto no es un azar que Benjamin, más que en definir la violencia divina, se concentre en un desarrollo expositivo aparentemente brusco, sobre el portador del nexo entre violencia y derecho, que denomina ‘nuda vida’ (Blos leben)” (pág. 87).

No es que históricamente sea posible decir que todo ejercicio del derecho crea la vida desnuda, sino que en la esencia misma del derecho está que ciertas vidas son sacrificables para que el ejercicio del derecho pueda ser realizado. La violencia del derecho subyace en su capacidad de llevar vidas por delante. En los casos de las masacres antes mencionadas, todos los que no hacían parte de la nación-pueblo que cubría el Estado eran una especie de virus que debía ser combatido, erradicado. Se entiende el pueblo como una unidad, con una identidad definida, lo diferente y foráneo no hace ni puede hacer parte del pueblo, tal cual es el hincapié del teórico jurídico del III Reich Carl Schmitt. A propósito, Onelio Trucco (2012) afirma: “Esa identidad que revela una igualdad sustancial expresa la homogeneidad de un pueblo. El pueblo es uno no solo como sujeto constituyente, sino que también en términos funcionales no existe diferencia cualitativa entre gobernantes y gobernados” (pág. 25). Si el pueblo es homogéneo, cualquier entidad que represente una amenaza a tal uniformidad debe ser extirpada. La vida aniquilada es una vida que no merece la pena que viva pues pone en peligro la salud del Estado nacional.

Agamben se alimenta de varias fuentes para su teoría. La primera, no necesariamente en un orden cronológico ni mucho menos de importancia, es la de Foucault. Reconoce en él, que es quien percibe que en la política contemporánea hay un interés por el individuo como *zoon*, más que como *politikon*. Lo que importa es el individuo como viviente. A decir de Agamben (1998):

A partir de 1977, los cursos en el College de France comienzan a poner de manifiesto el paso del ‘Estado territorial’ al ‘Estado de población’ y el consiguiente aumento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como

problema específico del poder soberano, que ahora se transforma de manera progresiva en el ‘gobierno de los hombres’. (pág. 11)

La política será ahora la política de la vida, la gestión de ella. Todo el empeño político estará puesto en constituir “cuerpos dóciles” que estén insertos en las lógicas de la producción. Como se apuntaba en el apartado sobre Foucault, ya el empeño no está en el “hacer morir” sino en el “hacer vivir”. Se crean todas las condiciones para que los individuos vivan, pero esa vida es fruto de la comisión del soberano, del ejercicio de su soberanía. Si el capitalismo se basa en la acumulación de bienes, en la propiedad privada, el principal bien es la vida misma, es ella la mejor mercancía. Esta vida se produce, se comercia, se intercambia, como queda claro en el enunciado de Andrea Fumagalli a propósito de las características contemporáneas del capitalismo que intuía Michel Foucault: “Los mercados financieros son hoy el corazón punzante del capitalismo. Y lo son más cuanto más se basen en los procesos de acumulación y de valorización capitalista sobre la explotación del conocimiento y de la vida” (Fumagalli, 2010, pág. 19). Aparece con ellos, con los mercados, nuevos bienes, nuevos tipos de propiedad y, sobre todo, nuevas formas de subjetividad, específicas formas de ser en el mundo. Fórmulas como “ser empresario de sí mismo”, “adquirir competencias para la vida y la empleabilidad” se transforman en los lugares comunes que acontecen en la vida social contemporánea.

Lo que busca Agamben en Foucault es que su teoría le pueda ayudar a entender mejor la comprensión política de su tiempo, a entender cómo hemos llegado a las condiciones actuales de la política como despliegue de la misma violencia. En esto Foucault logra mucho, da cuenta de cómo son las técnicas de gobierno de las sociedades occidentales, sin embargo, hay un fenómeno del que parece que Foucault no aborda lo suficiente y que acababa de ocurrir antes que se produjera la configuración de los Estados de bienestar: el de los campos de concentración, posibilitados por el totalitarismo. Al menos eso piensa Agamben (1998): “... como la circunstancia, no menos singular, de que Foucault no haya trasladado nunca a su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: El campo de concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo XX” (págs. 12,13).

Agamben reconoce en Hannah Arendt una mirada sobre esa circunstancia fatal que puso en crisis las categorías del pensamiento. También, como ella, da alcance en sus reflexiones a

percibir cómo la vida natural termina teniendo más prioridad que la política, Arendt entiende a esta como la particularidad que hace que los humanos posean una condición especial por encima de cualquier otro ser que pueble la tierra. En palabras de Agamben (1998):

Arendt había analizado en *The human condition* el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno... atribuía precisamente a este primado de la vida natural sobre la acción política la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas. (pág. 12)

Dos cosas por decir: la primera, recalcar el elemento en común que tiene con Foucault sobre el peligro que significa darle prioridad a la vida biológica; lo segundo, observar cómo esa valoración extrema de lo biológico que proviene del prototipo contemporáneo de hacer política desencadena en un régimen como el nazi, en el que cierto tipo de vidas tienen una preponderancia, en donde lo biológico y racial determinan el estatus político y social de una persona. Arendt y Foucault parten del mismo diagnóstico, pero no llegan nunca a encontrarse y llegan a conclusiones disimiles. Arendt tuvo reservas absolutas frente a la inclusión de lo biológico como elemento de lo político, como lo sostiene Ilivitzky (2012): “Arendt visualiza todo lo relativo a la biología como externo y ajeno a lo que es propiamente humano, lo que primariamente significa decir político...” (pág. 33). Allí radica su diferencia con Foucault que tiene su atención captada en los procesos de biologización del mundo neoliberal y que para él harán parte de la política. Arendt no tiene en cuenta la teoría biopolítica en sus investigaciones y Foucault, como habíamos dicho antes, no tendrá en cuenta en su análisis el lugar más biopolítico de todos: el campo de concentración (Agamben, 1998, pág. 13).

Sin embargo, Agamben, aunque lamenta que los autores no hayan podido articularse o tener en cuenta la visión del otro, cree que su propio trabajo puede lograrlo: ve en los dos autores la posibilidad de complementarse y él mismo se encargará de la posibilidad de articularlos. Por un lado, mirar el lugar más radical de todos, en donde se ha manipulado la vida hasta sus últimas consecuencias, el estado totalitario-campo de concentración, desde el análisis biopolítico.

En esa medida, el “hacer morir” y el “hacer vivir” no se contraponen, sobreviven en el Estado de las democracias liberales. El totalitarismo no es una práctica política que muere

con el fascismo y el estalinismo, como sostiene Arendt (2014): “Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre” (pág. 616). Su semilla sigue viviendo en las estructuras políticas contemporáneas, las mismas que crearon sus condiciones de posibilidad, esto en la medida en que Estados que muestran apariencia democrática a veces cometen atropellos contra su propia población, por dar un solo ejemplo, el México de los años sesenta y setenta del siglo pasado que será pésimamente recordado por la represión al movimiento estudiantil, sin embargo se tenía por un Estado democrático, allí estaba presente la semilla de cierto totalitarismo. El derecho, que tanto le preocupa a Benjamin, es la columna vertebral del Estado liberal, en la violencia por conservarse, por sostenerse, conlleva un elemento constituyente consigo: *el Estado de excepción*. Otro dispositivo que hace parte de los análisis de Agamben y que se conecta de modo transparente con la producción de la *nuda vida*.

El *Estado de excepción* es una figura jurídica contemplada en el derecho de las democracias liberales que implica la suspensión de la normatividad y la ley establecidas y vigentes con el fin salvar la normalidad del Estado debido a un acontecimiento que lo desafía. Significa esto que los derechos y las libertades que garantiza un Estado se pueden suspender con el fin de que se utilice cualquier medio que coadyuve a que nada pueda destruir la misma estructura estatal. Agamben (2003) lo define como el momento en que el Estado asume plenos poderes y puede realizar actividades que dentro de la normalidad constitucional se supone que no haría:

Se refiere a la expansión de los poderes gubernamentales y, en particular, al hecho de que se le confiere al poder ejecutivo el poder de emanar decretos que tienen fuerza-de-ley. Esto deriva de la noción de *plenitudo potestatis*... Como veremos, el estado de excepción constituye antes bien un estado kenomático, un vacío de derecho... (pág. 30)

Aun así, esta forma jurídica no es que esté fuera del ordenamiento jurídico, ni dentro tampoco, porque no se pueden especificar sus alcances, la estructura jurídica no puede hablar de él porque es una anomalía, no obstante, es el as bajo la manga si dicha estructura corre peligro. El punto está en que se trata de una especie de zona indeterminada, indefinida, pero

que a la vez se contempla porque se insinúa en el marco jurídico. Como sostiene Agamben (2003): “El problema de su definición se refiere propiamente a un umbral, o una zona de indiferencia, en que dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan” (pág. 37). Es una indeterminación que permite no haya un adentro del derecho sin su respectivo afuera.

Entonces, ¿qué ocurre cuando se suspende el derecho? En ese momento el Estado está facultado para cometer cualquier acción que sea necesaria, sin restricción alguna, para que pueda sobrevivir e imponerse a su “enemigo”. Esto implica que la vida de nadie está garantizada, tampoco sus bienes, inclusive su ciudadanía podría quedar revocada, como fue la propuesta del Primer ministro francés Manuel Valls a propósito de castigo a los terroristas en el año 2015 (Associated Press, 2015). No es muy difícil inferir que con la excepcionalidad se abre una grieta para cometer cualquier tipo de atropello por el cual nadie tenga que dar cuenta. Lo que parece excepcional se convierte en un lugar permanente, y la excepción empieza a convertirse en regla. Si la ley queda suspendida vale preguntar qué ley o qué norma queda vigente; queda un sustrato jurídico pues quien enuncia la suspensión tiene un cariz jurídico; quedaría la voz del soberano como norma, lo que él diga es lo que Agamben (2003) llama fuerza-de-~~ley~~ (pág. 55). Curiosamente, escribe el término con la tachadura encima, lo que el soberano dice no es propiamente la ley, pero se ejecuta y se ejerce como tal. Esto para significar que en el soberano se encuentra la “nueva” ley, pero a partir de tachar la ley que estaba escrita previamente: “se trata de una articulación paradójica porque lo que debe ser inscrito en el derecho es algo esencialmente exterior a él, es decir nada menos que la suspensión del orden jurídico...” (Agamben, 2003, pág. 48).

El *Estado de excepción* es condición de posibilidad de otra figura que utiliza Agamben inspirado en los campos de concentración nazi: *campo*. Para Agamben la política occidental ha convertido la vida humana en su principal objeto de gestión, como afirma Salinas (2014): “De este modo se produce una traslación comprometedora, al menos desde la perspectiva de análisis del biopoder (Foucault), es decir, como análisis de una serie de prácticas de poder en relación con la producción de ciertas formas de saber y producción de subjetividad” (pág. 146). Se trata de una apuesta arriesgada porque Agamben parece cargar con cierto pesimismo cuando utiliza la metáfora del *campo* para describir la política contemporánea del mundo occidental. Si bien puede ser una calificación muy dura tiene los alcances para describir una

realidad cargada de una violencia institucional que queda impune. El *campo* está marcado por la excepcionalidad, se supone que es provisional mientras la guerra llega a su fin y los enemigos del Estado son eliminados, pero resulta que se vuelve permanente, tanto como la presencia misma del Estado de excepción que siempre está allí como vigilante de turno. Agamben (2001) describe muy bien las relaciones entre la forma estatal de la excepción y el campo:

Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo en cuanto espacio de excepción. Es una porción del territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye es, según el significado etimológico del término excepción (*ex capere*) sacado fuera, incluido por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado sobre todo en el orden jurídico es el estado de excepción mismo. El campo es, pues, la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de instaurar el cual se funda el poder soberano, se realiza de manera estable. (pág. 39)

El *campo* es inherente a la condición jurídica del Estado de excepción, lo que aparentemente está afuera, como lo es la excepcionalidad, viene a ser parte constitutiva del mismo Estado. Es ahora cuando el *campo* se ha extendido por todas las esferas de la vida pública, no quedó restringido a la experiencia de la Alemania nacionalsocialista o al gulag del régimen estalinista, es la fuerza motriz de la experiencia política actual. De hecho, esta forma política no ha logrado más que hacer de la crisis una realidad permanente, los Estados se convierten en un dispositivo de seguridad que vigila con frecuencia a los ciudadanos comunes, se les mira como delincuentes potenciales con los cuales hay que estar alerta. Tal situación recalará en un estado de paranoia en donde la seguridad se convertirá en un valor casi que absoluto, como lo sostiene Cavelletti (2010): “No sólo la adquisición, sino la conservación de la seguridad es un progresivo acto de violencia que cesará sólo con el último y verdadero reflejarse con la muerte” (pág. 74). Se convierte así el quehacer político en la materialización de lo paradójico, lo que está hecho para preservar la vida se convierte en la expresión más acabada de lo mortal.

Del uso del *campo* como imagen de la política occidental se podrían hacer dos críticas. La primera es hacer del *campo* una generalidad que pasaría por alto el dolor particular de las

víctimas de semejante atrocidad, pero no es esa la intención, no vivimos en un *campo* como del régimen nazi, decir lo contrario es por demás ofensivo, pero sí vivimos en unas condiciones permanentes en las que la vida se ha hecho frágil y vulnerable como la de un *campo*. Un *campo* que la política occidental ha acogido, de manera no expresa, la forma de entender lo político como lo asumía Carl Schmitt, según Reyes Mate (2003): “Pudiera parecer que la democracia liberal está lejos de... Schmitt. Lo que es innegable es que estamos dentro de una tradición política europea que viene de lejos marcada toda ella por la comprensión de lo político como la distinción amigo-enemigo” (pág. 82). Si eso es así, si en los mismos Estados democráticos se halla la semilla que dio origen a todo el horror de los campos de concentración, ¿por qué no se podrían repetir? ¿Acaso no se repite en los campos de refugiados que se hallan por toda Europa? ¿O en América Latina en los trayectos que hacen migrantes que van a Estados Unidos y que mueren en el camino tras el sueño de cruzar la frontera? Solo en el año 2012 fueron 477 (Excelsior, 2013). Pensar, entonces, que el escenario histórico actual desde la lógica que implica la imagen del *campo* no resulta del todo descabellado.

La segunda objeción sugiere que Agamben es pesimista, que quita empoderamiento a los sujetos enmarcados bajo el concepto de *nuda vida* o que ese tipo de generalizaciones terminan por hacerle perder la fuerza a lo que quiere denunciar. Incluso, podría haber un dejo cristiano en esa condición victimal de quienes sufren la “nudificación” de sus vidas, estos son una especie de corderos listos para el sacrificio. Si bien este trabajo no tiene por objetivo principal defender las teorías políticas de Agamben, se considera que estas críticas pierden fuerza frente a la evidencia de los hechos que citábamos anteriormente en Europa y en América Latina. Los intentos de migración de poblaciones africanas y asiáticas en las que mueren miles de personas y cuyas vidas poco parecen importar, la inacabable guerra en Siria que parece no tener fin, las condiciones de miseria de los palestinos y las interminables víctimas del conflicto colombiano. Realidades que crecen y se densifican ante los ojos de la “comunidad internacional” cuya pereza e indolencia radical lo es tanto como el dolor de los que sufren estas sistemáticas violaciones.

Frente a la segunda objeción se puede decir que recalcar la condición de víctima no quita las potencialidades posibles de los sujetos. Ser víctima no es serlo de manera exclusiva, es

cierto que hay condicionamientos, pero no son nunca absolutos, en la vida siempre subyace la potencia que puede transformarlo todo. Agamben apunta a que estamos viviendo y volviendo a un nuevo tipo de totalitarismo. La biopolítica es la tecnología de gobierno en la que el fundamento del quehacer político es la gestión de la vida y el manejo de las poblaciones, allí la muerte es también administrada como parte del gobierno de la vida, entonces, hemos sucumbido a nuevas formas del horror suministradas en bajas o altas dosis según la necesidad y el contexto.

La vida es el centro de la política como eje articulador de cualquier práctica social, así lo sostiene Fleisner (2015): “Lo que sucede en la modernidad, en todo caso, es que la vida biológica se sitúa cada vez más en el centro de la política: la vida desnuda se convierte en el sujeto y en el objeto de ordenamiento político” (pág. 260). Se hace aquí posible pensar que categorías como *nuda vida*, *campo* y *Estado de excepción* pueden cumplir un papel de lupa que permite ver de otra manera conflictos locales, si bien esas categorías estaban pensadas para otros momentos y coyunturas históricas. Estos conceptos pueden ser iluminadores en la medida en que son testimonio de un mundo que se enfrasca en conflictos donde la tasa de pago es la sangre y la vida de unos cuantos. Dan paso estas reflexiones a pensar por qué unas vidas pueden o suelen ser más valiosas que otras. Permiten preguntar por qué es posible que alguien quite la vida sin que pueda ser sometido a un juicio de responsabilidad, no nos referimos al derecho, sino a la capacidad de interpelar su indiferencia frente al valor de la vida humana. Si una característica del ser humano es buscar la felicidad, ¿cómo puede ser feliz alguien soporte su “felicidad” y “bienestar” en la tragedia de otros?

Si la soberanía es la administración dosificada del poder de matar o decidir quién puede llegar a tener una vida que merece ser vivida habrá que pensar en otras formas de la política, aquellas donde sea posible una vida mejor y feliz. Como sugiere Agamben (2001): “Vida suficiente y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno” (pág. 97). Encontramos en la anterior frase no solo el colofón a la filosofía política agambeniana, sino una respuesta ética y estética al desastre de la política occidental y a la afrenta de conflictos nacionales internos, como el colombiano, que parecieran no tener salida.

Sin duda, más adelante exploraremos las consecuencias de lo que la anterior afirmación significa.

Nuda vida, Estado de excepción y campo son a su vez resultados de un *dispositivo* que crea sus condiciones de posibilidad. *Dispositivo* es otro concepto usado por Agamben, idea heredada directamente de Michel Foucault, quien a su vez lo comprende desde tres niveles: el primero “...un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instalaciones, leyes, medidas administrativas, proposiciones filosóficas... el dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1984, pág. 130). Un segundo nivel es entender el dispositivo como la forma en que están dispuestas las cosas para que una práctica se dé y se normalice. Nos hallamos frente a elementos que son diversos pero que se relacionan entre sí por una episteme, forma de saber, una disposición para ver el mundo, que los conecta. No solo los vincula, sino que los direcciona en función del sentido. El tercer nivel se da en tanto es en estas materialidades (instituciones, discursos y demás) donde se articula el binomio saber-poder, esta articulación bien podría entenderse como que no hay un ejercicio de poder, una relación de poder que no produzca una verdad.

El *dispositivo* no solo es un ejercicio del poder, no es únicamente la materialización y la materialidad del poder, sino que es la producción de verdad de acuerdo a la verdad que el dispositivo desea y necesita construir. Sin duda uno de los aciertos teóricos de Foucault, pero sobre todo un elemento constitutivo en el desarrollo conceptual que quiere proponer Agamben quien parte de un terreno que ha dejado fecundo Foucault y se lanza a hacer una genealogía del término dispositivo. Halla su raíz etimológica en el término “positividad” que usa Hegel para hablar de la religión positiva como contrapuesta a la religión natural. La religión positiva contiene una serie de rituales, liturgias y elementos institucionales que la soportan y la entretejen. En palabras de Agamben (2011): “La religión positiva abarca al conjunto de creencias, reglas y ritos que se encuentran impuestos desde el exterior del individuo, en una sociedad dada en un momento de la historia” (pág. 251), a diferencia de la religión natural que tiene elementos aparentemente aislados, no muy articulados entre sí. Agamben reconoce la generalidad del término *dispositivo*, también identifica que no está necesariamente inscrito en una práctica de tecnología de poder, sencillamente hace parte del

conjunto de un tejido social-cultural. El *dispositivo* es a su vez dis-positio: condición, disposición a hacer parte de un contexto, de una realidad.

Por lo tanto, si lo propio de la política occidental, como decíamos en el apartado anterior, es hacer de la estructura social, donde se ejecuta, un *campo*, es porque hay un *dispositivo* que lo posibilita. La violencia se convierte en un *dispositivo* en el que no solo se articulan prácticas, se desarrollan saberes, se produce normatividad, legislaciones, disciplinas y, sobre todo, muy desde una perspectiva foucaultiana, se producen sujetos. El *dispositivo* tiene la potencia de crear, de desplegarse hasta incidir en las formas mismas de la corporalidad. La violencia puede entenderse como *dispositivo*, en ella reposan prácticas e instituciones que se vuelcan en favor de crear una serie de condiciones de posibilidad que pueden hacer de la vida algo que puede ser invalidado, sacudido de su valor. El *Estado de excepción*, que ha hecho todo lo posible por normalizar la excepcionalidad, es la materialización del *dispositivo* que hace posible la *nuda vida*.

A modo de cierre de esta segunda parte, la idea de tomar algunas ideas de Agamben es porque estas permiten comprender algunas dinámicas de la política, sobre todo donde la violencia se posa como el régimen de lo cotidiano. Si bien Agamben no está buscando teorizar la violencia en primer lugar, sí teoriza la política, y la política, al menos la occidental, no ha cumplido las promesas de convivencia que alguna vez planteó, o al menos las que se había imaginado Platón. Esto último es abordado por Copleston (1994) de la siguiente manera:

La teoría política de Platón se desarrolla en íntima conexión con su ética. La vida griega era esencialmente una vida comunal...inconcebible aparte de la ciudad... a ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal, manteniéndose ajeno por completo al estado, puesto que sólo en la sociedad y gracias a ella es posible que el hombre viva como es debido. (pág. 197)

La política está pensada para organizar la vida de los hombres, para que desarrollen sus virtudes en modo comunitario. La vida del hombre tiene su sentido y vigor en la *polis*, es allí donde puede desplegar toda su potencia. Sin embargo, somos testigos históricos de cómo el escenario político se ha degradado en proporciones insospechadas. No se afirma aquí con ello que hubo un momento originario donde se vivió de una manera opuesta. De hecho, una

de las diferencias de Agamben con Foucault es que ve la biopolítica como algo más antiguo, menos contemporáneo, como lo afirma en el *Homo Sacer I*: “La tesis foucaultiana debe... ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoe* en la *polis*, en sí misma antiquísima...” (Agamben, 1998, pág. 18). Así pues, todo ejercicio del poder es gestión de la vida, la vida ya era un interés primigenio del poder político, las características de ese interés según las épocas ya serían una interesante pesquisa que en este momento no nos corresponde. Aun así, se puede decir con Agamben que vivimos, quizá, uno de los momentos políticos más oscuros de la historia, quizá porque es nuestro momento. Hay vestigios de luces, sin duda, pero corresponde aunarlas todavía más.

Esta teoría agambeniana de la política puede dar luces al problema de la violencia en Colombia. Son cientos de miles de vidas que se expusieron a la muerte violenta. Vidas que se pueden pensar como desnudadas, pues su desnudez es sinónimo de la fragilidad con las que se caracterizaron para posteriormente ser masacradas. Si bien Agamben piensa en los Estados nacionales europeos que no son exactamente iguales a los de América Latina, estos resultan ser una emulación de los primeros. Las teorías jurídicas sobre las cuales se estructuran no son distantes. Pero hay una imagen más contundente aún que trae Agamben y que conecta con la experiencia colombiana, la de *campo*. Fue el *campo* colombiano el espacio donde más horrores se experimentaron mientras las urbes daban la espalda a lo que acontecía, miles de campesinos tuvieron que dejar sus tierras por el acoso brutal de fuerzas armadas que según su ideología los mataban o en el mejor de los casos los sacaban de su terruño. Como lo manifiesta Vargas (2007): “En un país históricamente agrario como Colombia podemos observar que la gran mayoría de los conflictos sociales y bélicos del siglo 20 y lo que va del siglo 21 están enmarcados en el terreno de lo agrario”. Los más oscuros horrores han ocurrido en el *campo*, desde las masacres de las bananeras hasta las masacres paramilitares; sobre esto siempre habrá algo nuevo por decir.

El *campo* trasciende sus fronteras y se instala en una lógica perversa que va más allá del espacio y el tiempo. Se convierte en una forma de pensar, en aceptar que hay personas que deben morir para que otras vivan. El *campo* solo es posible en un Estado que escoge quiénes son sus ciudadanos y quiénes no, como pasó y ha pasado en Colombia, ya sea por acción o

por omisión. En palabras de Agamben (2001): “Si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio para la nuda vida... tendremos que admitir que nos encontramos virtualmente en la presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de esta índole” (pág. 40). No importa el tipo de crímenes, la manera como se hayan dado, si las condiciones posibilitan la muerte violenta de manera permanente, el lugar y el espacio son secundarios. En este sentido, y dada la experiencia colombiana, es posible pensar con Agamben, una vez más, la experiencia del horror y la violencia que ha vivido Colombia. La experiencia de la violencia en Europa algo puede decir a la situación de Colombia, desde sus teóricos y sobre todo desde sus víctimas. Y viceversa también, a todos aquellos con los que se comparte la condición humana.

3. La violencia paradigmática y la *nuda vida*

La violencia que ha vivido Colombia es singular, al menos en el sentido de lo específico de su experiencia; Colombia ha vivido acontecimientos tan particulares que por ello se convirtió en motivo de estudio para nacionales y extranjeros. En este capítulo se intenta validar el uso de la metáfora de *nuda vida*, inicialmente acuñada por Walter Benjamin, pero popularizada por Giorgio Agamben, con la que se alude a vidas que han perdido su valor, han sido desnudadas de la posibilidad de vivir políticamente, de ser más allá que mera existencia. Desde allí el texto se acerca a la experiencia de violencia vivida, a cómo se dieron procesos en los que la violencia subjetivó dinámicas sociales y políticos, y se creó toda una serie de prácticas discursivas donde la vida de algunos tiene un valor nulo. Estos no son hechos aislados, son fruto de una racionalidad donde se configuran acciones y valores que permiten que se degrade a personas y comunidades.

El *Estado de excepción* no es solo una figura jurídica, es la consolidación de una técnica de gobierno que permite suspender las normas democráticas y desde allí justificar la violencia. Esta excepcionalidad no queda constituida en un momento, es todo un dispositivo que produce sujetos y condiciones de posibilidad para la injusticia. Si Hobbes pensó en el Estado como el Leviatán que podría reducir la violencia entre sus ciudadanos, en el caso del Estado de excepción que se experimentó en Colombia, este no solo se volvió permanente, sino que se normalizó y, además, se volvió contra aquellos que juró defender, ya sea por acción o por omisión. No hablamos aquí de un Estado que incluye y defiende a toda la sociedad, sino a una pequeña parte de ella. De qué Estado de derecho y democrático podemos hablar cuando en su práctica política se ha sostenido a partir de la represión y de la creación de más violencia.

3.1 La experiencia de la violencia. Por el ejercicio de pensar las huellas que dejaron las prácticas violentas

Figura 1. La toma del Palacio de Justicia



Fuente: (Liberal, 2014).

En el viejo debate de qué tiene más poder de comunicar si las imágenes o las palabras habría que decir que solo el contexto es capaz de dar una respuesta definitiva. Algunas veces las palabras sobran, en otros momentos se necesitan; en ocasiones las imágenes lo dicen todo o sin contexto quedan incompletas. Este capítulo inicia con una imagen (Ver Figura 1) que marcó la historia nacional de Colombia. Para un foráneo es posible que esta fotografía diga poco, incluso para algunos jóvenes connacionales que desconocen la historia del país no diga mayor cosa. Por ello, es justo que esta imagen sea acompañada con algunas palabras, de

manera que sea posible hacer una reflexión sobre cómo se ha practicado la violencia en el país, al menos una de las maneras.

Es el momento de la retoma del Palacio de Justicia, sede del poder judicial, en la ciudad de Bogotá. Es el día 6 de noviembre de 1985. Los guerrilleros del Movimiento 19 de abril (M-19) se tomaron el Palacio como respuesta a las promesas incumplidas del proceso de paz propuesto por el entonces presidente Belisario Betancur. Como reacción a esto el Ejército Nacional entró a sangre y fuego, encendiendo el Palacio en donde murieron guerrilleros, pero también varios magistrados. La situación y la imagen, por consiguiente, son una especie de cuadro que aglutina muchas de las experiencias de la violencia nacional. O por lo menos es posible interpretarlas desde allí: un ejército al que no le interesa en lo más mínimo la vida humana, una guerrilla que de manera suicida expone sus propias vidas y la de los funcionarios, y un cuerpo del Estado que le da preponderancia al triunfo militar sin importar las consecuencias que esto conlleva.

A continuación, se describe el contexto antes de entrar en el ejercicio hermenéutico de reconocer la imagen y sus relaciones con la violencia del país. Los guerrilleros entran disparando al Palacio porque en medio de un proceso de paz el presidente Betancur no cumplió con los Acuerdos de Corinto, Cauca, firmados en agosto de 1984, en los que se buscaba literalmente un cese al fuego e iniciar diálogos de paz con sus consiguientes demandas sociales. Hubo violaciones de ambos lados, pero en particular del Ejército que no parecía estar interesado en la paz. La guerrilla se toma el Palacio, muere personal de vigilancia en los primeros disparos. Exigen la presencia del presidente para hacerle un juicio por la palabra incumplida. La Policía y el Ejército reaccionan, su función constitucional es preservar el orden, pero en ningún momento les interesa la vida de los rehenes, hasta tal punto que la reacción militar es conocida como “La retoma” (Carrigan, 2009).

En la imagen citada se puede ver cómo el Ejército entra disparando, por más que los magistrados desde adentro pidieron que tengan cuidado de una acción temeraria que pueda llevar a que sus vidas se pierdan. Efectivamente fue así, muy pocos magistrados se salvaron, el Palacio fue incendiado y con él los trabajadores de la justicia, a pesar de que el presidente de la Corte Suprema de Justicia, Alfonso Reyes Echandía, rogó para que cesaran los disparos. La voz de Reyes Echandía se ahogaba en el terror de lo que parecía venir. Su lamento no fue

escuchado, era como si su súplica no tuviera ningún sentido. Resultado: “Once desaparecidos, tres incendios, 12 magistrados, 22 servidores públicos, un ascensorista, dos visitantes, un vigilante, el administrador del Palacio de Justicia y tres conductores, todos asesinados, fue el balance de víctimas civiles que dejó el Holocausto” (El País de Cali, 2015).

A la incapacidad de diálogo entre las partes se aúna que el Ejército solo conocía el lenguaje de las tanquetas para salir de semejante meollo. Los guerrilleros pretenden suplir a la justicia y a los militares no les importa quemarlo todo con tal de que se cumplan los objetivos castrenses: “cuando cesaron los disparos entre el Ejército y el M-19, el coronel Alfonso Plazas Vega salió del destruido Palacio de Justicia y ante los periodistas que aguardaban en la plaza anunció la ‘total aniquilación de los terroristas’” (Carrigan, 2009, pág. 301). La desaparición del enemigo era el objetivo primordial, no salvar vidas.

La quema del Palacio significó, de alguna manera, la muerte de la justicia. Que a un acto violento como el de los guerrilleros se haya reaccionado con uno aun peor, como quemar el Palacio, aplicar una estrategia de tierra quemada y no pensar en los rehenes, permite inferir qué clase de Estado y de instituciones políticas son las que han estado al frente de este país. Todo empieza con el incumplimiento, con unas promesas y unos acuerdos que no se realizaron, que granjean todas las condiciones de posibilidad para que algunos hombres se junten y se levanten en armas, pero cuyo levantamiento deja víctimas que el paso del tiempo parece cubrir. No habría soldados y tanquetas disparando al interior del Palacio sino se creyera que debía primar el derecho (orden jurídico) antes que la justicia (principio de válida convivencia), es decir, había una función constitucional que ejercer, pero se olvidaron de la más importante que era salvar vidas. La justicia tuvo tan poco valor que su casa fue incendiada, con ella los que velaban porque esta tuviera lugar en la sociedad colombiana. Fueron veintiocho horas de toma que concluyeron en cenizas, el holocausto fue una prueba más de que el “funcionamiento” del Estado no podía parar nunca, aunque tuviera que arrollar lo que fuera necesario.

No fue posible otro tipo de respuesta, diferente a la que vemos en la imagen, si no hubiera la convicción de sacrificar las vidas que fuera necesario sacrificar con tal de que la maquinaria estatal tuviera supremacía. La aniquilación del otro se hizo necesaria, ante las violencias de los grupos subversivos se constituyó una violencia superior que tuvo la

capacidad de anular al otro, de tal manera que esa “violencia legal” se convirtió en un escarmiento. Lo que se olvida es que, en Colombia, la capacidad de reconversión y de reencauche que tiene la violencia es de marca mayor. A esa imagen de los soldados del Ejército, disparando contra todo lo que se moviera dentro del Palacio, se le añade otra, la del Coronel Plazas Vega, quien lideró el operativo como un ejercicio legítimo. No se olvidan sus palabras frente a las cámaras diciendo que estaba allí defendiendo la democracia. Asalta la duda de qué estaba entendiendo este militar por democracia; cómo era posible hablar de democracia cuando no existía siquiera la posibilidad del diálogo; aun frente a un enemigo armado, la palabra estaba condenada, se veía como algo fatuo, innecesario, quizá como un obstáculo. Sin duda, hubo un abismo de indignación y de profunda frustración para quienes vieron y vivieron allí la condensación del horror, el desprecio más radical y absurdo por la vida. Hasta el día de hoy siguen varios desaparecidos, como se cita anteriormente, sobre los cuales las razones de su desaparición siguen siendo confusas.

Días después sucede la tragedia de Armero, un volcán de lodo y piedra se lleva consigo todo un pueblo de más de veinte mil habitantes, porque una tragedia solo puede ser superada por otra. Los soldados que disparan contra el Palacio, que queman, arrasan y no preguntan solo pueden ser ignorados por un dolor mayor. El Palacio es en sí mismo realidad y metáfora de la violencia histórica que hemos vivido. A partir de la experiencia de los años en que el territorio de lo que hoy es Colombia se transformó en un Estado nacional, no es temerario afirmar que la violencia resultó un elemento importante dentro de su configuración. Como hicimos con la imagen-suceso anterior del Palacio, es posible realizar un análisis de otros momentos trágicos y poder constatar que estos no son hechos aislados, sino que hacen parte de una trama, de una red de relaciones consistente. Si bien todos los hechos no tienen relación directa entre sí y no se pueden mirar desde una perspectiva exclusivamente causal, crean un escenario exquisito para el terror generalizado. No es posible hablar de Colombia sin considerar dicho contexto. Hay una serie de vasos comunicantes que nos permiten establecer unos vínculos que han sido parte significativa de la sociedad colombiana. A eso podríamos llamarlo como un “marco general” de las condiciones históricas de la violencia en Colombia.

Malcolm Deas, historiador británico, afirmó que Colombia no fue más violento que otros países latinoamericanos en su proceso de configuración. En sus palabras: “En lo que al siglo

XX concierne, en México, con toda seguridad, hubo más violencia política que en Colombia hasta los años 40. Guatemala y, hasta hace poco, El Salvador, como ya se dijo, han sido al menos proporcionalmente hablando tan o más violentos que Colombia”. (Deas, 2015, pág. 26). No deja de ser sorprendente una afirmación de este tipo, aunque los estudios comparativos son precisamente para establecer similitudes y diferencias, a priori, la idea es que la violencia que nos ha tocado vivir es “incomparable” con otras, tal vez solo porque es la que nos ha correspondido experimentar.

Aun así, el recorrido para que Colombia se inserte en la pléyade de naciones occidentales o del mundo moderno deja el sabor de boca de que la violencia es parte del panorama perspectivo e histórico de la nación. Es cierto que hay que reconocer momentos de pausa de dicha violencia pues no ha sido permanente, de allí la tesis de Deas (2015) según la cual “Colombia ha sido a veces un país violento” (pág. 17). Aunque es razonable pensar que esas pausas no hayan sido otra cosa más que un momento de contención que precede a momentos más oscuros. Como las dos primeras décadas del siglo XX, precedidas por La guerra de los mil días, y que tuvieron un lugar previo a las crisis agrarias de los treinta y al periodo de la Violencia de los años cuarenta y cincuenta. Precisamente por la manera en que se cerraron ciertos conflictos, estos dejaron heridas abiertas. Un elemento probatorio de la anterior tesis es la frecuente imposibilidad de los partidos políticos de entenderse y de confrontar sus proyectos políticos por una vía distinta a las armas (Sánchez Gómez, 1991).

La crisis que subyace en la forma del Estado moderno tomó su forma latinoamericana. No sobra recordar que dicha crisis inicia con el proceso de las revoluciones industriales y el fenómeno de la globalización, esta: “... pone en crisis la teoría de la soberanía moderna, porque el Estado-Nación, erigido a partir de la autonomía soberana, no consigue controlar y proteger su territorio y tampoco garantizar junto al pueblo la legitimación de sus decisiones y poder, para así desarrollar un proyecto político” (Bavaresco, 2013, pág. 56). Aunque, dicho sea de paso, la forma de la crisis tiene su matiz propio latinoamericano y, de manera más específica, colombiano en donde el pueblo del que hace parte la nación es un cúmulo de conflictos que no es posible resolverlos en un plazo razonable, y en donde el Estado no sirve de garante pues toma partido y es incapaz de mediar, logrando la estela de violencia de la que ya hemos hablado.

Así como los partidos políticos se convierten en una matriz de identidad que delineaba, de paso, las formas ideológicas y culturales de sus miembros, va convirtiendo al contradictor político no en un adversario, sino en un enemigo al que se 'esencializa' y se le distingue desde la otredad. Es posible que ese tipo de experiencias históricas se haya dado en otros lugares con sus tonos específicos, el problema es la prolongación en el tiempo de ver al otro como un enemigo y hacer todo lo posible para que desaparezca, lo que lleva mucho tiempo. Sin duda, ha habido momentos más álgidos de esta tensión, pero se ha borrado sin violencia sistemática de por medio. Los politólogos y expertos en la historia de los partidos políticos colombianos se siguen preguntando por qué, incluso, en los momentos de convergencia programática de los partidos, particularmente en la primera cincuentena del siglo XX, sus integrantes se terminaron matando:

En muchos textos se enfatiza que los temas decimonónicos –religión, federalismo- ya habían perdido por entonces toda actualidad. Partido Liberal y Partido Conservador eran básicamente la misma cosa. Muy bien, pero entonces: ¿Por qué comenzaron a matarse? ¿Por qué llega el enfrentamiento directo precisamente cuando se está a las puertas del nirvana liberal de la convergencia al centro, que implica un equilibrio estable? (Gutiérrez Sanín, 2017, pág. 35)

Las respuestas se siguen pensando, a veces del tipo si una mezcla geográfica, cultural y “racial” habría dado como resultado un prototipo social “violento por naturaleza”. Muy probablemente hay argumentos para desechar toda visión naturalista, lo cierto es que una vez más la política no es el espacio para dirimir conflictos sino el lugar que los exacerba y los pone en un nivel extremo. Con toda esa realidad es capaz de sobrevivir una democracia que se acostumbró a la violencia como mecanismo para imponer el orden. Francisco Gutiérrez Sanín describe en su libro *El orangután de sacoleva* cómo el modelo democrático colombiano se parece a un orangután: salvaje, violento, desmedrado, etc. Pero al vestirse de sacoleva guarda todas las formalidades necesarias para que pueda ser reconocido como un “señor” (Gutiérrez Sanín, 2014). Hay una institucionalidad que funciona, unos mecanismos de participación concertados, pero todas estas cosas, todo este orden racional y de gobierno tiene la capacidad de convivir con el exabrupto, con el atropello y las formas bárbaras de someter a una sociedad.

Es posible percibir una especie de esquizofrenia política que permite afirmar que en Colombia hay democracia en tanto todo el aparataje institucional funciona, es decir, que la formalidad de los mecanismos democráticos se encuentra en funcionamiento. Sin embargo, esa calidad de la democracia es bajísima puesto que sus ciudadanos no tienen cómo encontrar espacios sociales e institucionales suficientes que les garanticen la vida y que permitan la convivencia entre la democracia y el poder atronador de la soberanía. Un ejemplo de ello son las instituciones que están para garantizar la vida de los ciudadanos y no siempre se ha cumplido con ello, aunque los defensores de las mismas apelen a que son, curiosamente, excepciones. O los de los estamentos de la democracia representativa, que cada vez representa más a unas élites y menos a los ciudadanos. Algún titular de prensa reciente, basado a su vez en una encuesta que estudiaba dicha representatividad titulaba: “Colombianos no se sienten representados con dirigentes políticos” (Caracol Radio, 2018). Si bien esto mina la confianza en las instituciones y en la misma democracia, tal realidad se convierte en norma de cada día, en una cotidianidad que parece enquistarse. Este tipo de democracia representa una anomalía, que a su vez convierte la excepción en la norma:

La democracia colombiana exhibe un persistente “déficit civilizatorio”. No solo no ha domesticado la represión, sino que ha convivido con ella y con sus manifestaciones extremas (llámese terrorismo de Estado o represión exterminadora). Pero esas manifestaciones extremas no parecen haber socavado sustancialmente a la democracia (formal), o lo han hecho solo de manera muy, muy gradual. (Gutiérrez Sanín, 2014, pág. 46)

La asimilación de la anomalía, como parte característica del paisaje de la democracia, crea las condiciones de posibilidad de un Estado configurado bajo un régimen de la excepcionalidad. La disociación, política y cognitiva, entre la ontología de una democracia garantista y sus prácticas de atropello y represión es lo que produce la condición esquizoide del panorama político colombiano. El quehacer estatal está más preocupado por la protección de las formas, pero no en la promesa del fondo, consistente en salvaguardar a toda la población que habita en el territorio nacional. Dicho fondo no es otra cosa más que la sustancia de lo democrático: la pluralidad, la participación social activa, el acceso a los derechos, etc. El primero de ellos sería el de la vida y es el más menoscabado. Entre 1988 y

1993, el departamento de Antioquia tuvo una tasa promedio de homicidios de doscientos doce muertos por cien mil habitantes, dato que presenta el sociólogo y colombiano Daniel Pecaut (2015, pág. 22). Se trata de una cifra horrorosa que no alcanza a dimensionar la suma de tragedias, miedo y horror resumidas en un número.

Todos estos datos contrastan con la robustez institucional del país, mientras la mayoría de países latinoamericanos sufrieron terribles dictaduras, pero con muchos menos muertos. Si solo se recurre al caso de Argentina es posible comprobar diferencias: los organismos de Derechos Humanos hablan de treinta mil muertos; Jorge Videla, uno de los dictadores de esa oscura época, reconoce en el libro *Disposición final* que fueron alrededor de siete mil, un dato más o menos cercano a la cifra oficial, como lo comenta Reato (2016): “Como fruto de la ‘teoría de los “ángeles y demonios’, los organismos de derechos humanos y el kirchnerismo insisten con la cifra de treinta mil desaparecidos, pero diversos registros del propio gobierno oscilan entre 7.500 y 8.877 desaparecidos y muertos comprobados” (pág. 9). Aun si tomamos la cifra más alta, sigue siendo incomparable con lo sucedido en Colombia. Las dictaduras tienen la desgracia de administrar bien los muertos. Las democracias anómalas son una fuente inalterable de asesinatos que se lloran en silencio. Al menos eso se puede afirmar Colombia en relación con las dictaduras latinoamericanas, es particular las del cono sur. Es curioso cómo la única dictadura que hubo en Colombia, la de Rojas Pinilla, fue relativamente corta (1953-1957) y su cometido principal era detener el derramamiento de sangre entre los partidos suscitados en la época de La Violencia, hasta en eso la anomalía es estructural en la experiencia política colombiana.

Lo político se desarrolla en un panorama de tensión, la tesis de Carl Schmitt en su libro *El concepto de lo político* (1991) sugiere que esta dimensión tiene lugar a partir de la distinción amigo-enemigo: el enemigo es el otro, alguien con quien nuestra identificación se repele; todo lo contrario es el amigo con quien el plano de la identidad nos pone en sintonía y en una relación de comunicación profunda por aquello que tenemos en común. La hostilidad con el enemigo no es de orden privado, es una discordia pública. A Schmitt le molestaba la visión “condescendiente” de la democracia liberal entre los opuestos, como si fueran simples competidores. En la visión schmittiana no es el caso: el enemigo lo es en la

vida concreta y en el plano existencial. Las relaciones con el enemigo se dan desde el combate.

Se podría creer a priori que esta particular forma de ver lo político es perfectamente relacionable con la experiencia colombiana. La identificación partidista no se queda en la mera ubicación del espectro ideológico, es una convicción que recoge emociones y racionalidades. Pertenecer al conservatismo o al liberalismo implica una adhesión en cuerpo y en espíritu; es comulgar con las indicaciones de los líderes del partido; es, incluso, asociar política y religión, como se hizo en el caso conservador, para darle más peso a la convicción identitaria. En suma, hay más conexión con el partido que con la nación, entendida esta como territorio y lo que contiene: gentes, prácticas sociales y culturales, etc. Si en Colombia las regiones no están conectadas entre sí, hablamos de mitad del siglo XX, qué idea podía tener una persona de nación más allá que el significado del partido y las relaciones sociales que se establecían en él.

El tema religioso se convierte en la médula de las convicciones partidistas, como se afirmó anteriormente, ya sea por exceso, en el caso conservador, o por defecto, en el liberal, o por tener una ideología liberal, pero con fe católica y que parecía ser el peor de los mundos. Máxime cuando jerarcas católicos, como el obispo Miguel Ángel Builes, condenaron la doctrina liberal y pidieron excomulgar a los liberales. El caso de Builes (1957) es particular porque fue tremendamente hostil a cualquier apertura y modernización que bien inspiraba el liberalismo:

Que el liberalismo ya no es pecado, se viene diciendo últimamente con grande insistencia; los prelados no sólo callan sino que han prohibido hablar del liberalismo [...] y que por tanto, ser liberal ya no es malo [...] Nada más erróneo, pues lo que es esencialmente malo jamás dejará de serlo, y el liberalismo es esencialmente malo. (pág. 190)

Si bien Builes fue el obispo más visible, la gran mayoría de la Iglesia institucional se sentía cómoda con el partido con el que más sintonía ideológica tenía. Esa condena tenía sus efectos prácticos y recaía la sospecha moral en aquellos que se inclinaban por el liberalismo, pero que se confesaban católicos. La estructura de los partidos políticos se convierte en un dispositivo que ubica a los sujetos en posiciones de combate que impiden reconocer la diferencia. Si bien cada partido tiene una idea de país, no es claro qué idea se equipare a un

proyecto en el que quepa toda la sociedad: o el enemigo, al estilo de Schmitt, deja su bando o es eliminado. Dicho de otro modo, no hay lugar para el oponente, este no tiene lugar en una sociedad en la que uno de los dos bandos se proclame dominador. No hay más opciones. Las confrontaciones violentas serán por las ideas; en el caso colombiano no es, en principio, por territorios o fuentes de riqueza, es por la forma de pensar por la que se terminan unos a otros matándose. Si bien no se puede reducir el conflicto colombiano, por lo menos en su génesis, a un asunto exclusivamente ideológico, es razonable afirmar que son las ideas las que han marcado el derrotero por las disputas antes que otra cosa

Sin embargo, si hay algo específico en la condición humana es la capacidad de sorprender. En la dualidad amigo-enemigo que presenta Schmitt el enemigo es aquel con el que implica cero tolerancias, es la barrera a vencer. Como decíamos anteriormente, es posible ver esa dinámica en la práctica política colombiana. Aun así, en Colombia ocurrieron dos hechos que hacen particular esta dualidad. Después del periodo de La Violencia llega el momento de la pacificación a través del Frente Nacional, era el momento pactista para cesar el derramamiento de sangre, como lo sostienen Palacios & Safford (2002): “El Frente Nacional intentó hacer una síntesis de la civilidad de la república liberal y el orden neoconservador. El resultado fue la modernización del clientelismo... El Frente Nacional pacificó el país en cuanto las luchas sectarias de liberales y conservadores dejaron de ser fuente de violencia” (pág. 597). Los dos partidos se colaboraron mutuamente en la alternancia del poder. La paradoja está en que unos años atrás se mataban y poco tiempo después se juntaron para repartirse el poder. Se podría decir que cualquier motivo es bueno para dejar de alzar las manos contra otros, pero no significa eso que los hechos violentos deban ser olvidados, que no haya espacio para una reconciliación expresa; la pacificación fue entendida como olvido y silencio por la historia reciente. O es acaso una especie de olvido macabro que hace mutis por el foro de los muertos.

En otro momento histórico, posterior a los eventos del Frente Nacional, en medio de los enfrentamientos entre guerrillas y paramilitares en la región de Urabá, en no pocas ocasiones, tanto de un grupo como de otro, se cambiaban de bando cuando uno de los dos se rendía o perdía la guerra. Habría que aclarar que esto ocurrió más de las guerrillas hacia el bando paramilitar. Estos últimos se aseguraban un nuevo integrante, este conservaba la vida y seguía

en el mundo de la guerra. Sin embargo, aquí como aplicaría la lógica del amigo-enemigo si resulta que existe la posibilidad de cambiar de bando:

¿Una división global “amigo- enemigo”? En realidad, la referencia al conflicto armado entre dos campos no debe hacer olvidar que no todos los elementos en juego están comprendidos en esta división y que hay protagonistas que, según las circunstancias, se sitúan de un lado o del otro, sin olvidar los individuos que cambian de campo. El eje del conflicto se encuentra por lo menos ramificado. ¿Una oposición general entre “ellos” y “nosotros”? De hecho, las atrocidades no remiten siempre a un proyecto de afirmación identitaria frente a aquellos que representarían una alteridad radical. La oposición no es siempre muy tajante cuando consideramos las partes beligerantes. Numerosos son los paramilitares y los guerrilleros desmovilizados que no manifiestan una aversión particular contra aquellos sobre los cuales se han encarnizado. Una oposición de este tipo es aún menos pertinente cuando se trata de la sociedad: la conciencia de la similitud es más bien lo que domina. (Pecaut, 2013, pág. 22)

Pecaut vio estas situaciones como una “violencia prosaica”, una especie de violencia que parece ejercerse desde un ejercicio cotidiano que quizás recuerde un poco al término de Arendt (2003) de la banalidad del mal. La violencia deja de ser un instrumento político y se convierte en una dosis radical de deshumanización, de ejercicio burocrático que se ejerce como una labor en procura del sustento. La relación amigo-enemigo se desdibuja cuando, en el caso del Frente Nacional, los enemigos dejan de serlo y se convierten en aliados, así sea momentáneos. Cómo alguien puede cambiar de bando simplemente porque el otro ganó la guerra, aun cuando en el furor de la guerra se le veía como tal. Podemos hablar entonces de un proceso identitario excesivamente frágil, sustentado en ficciones excesivamente volátiles.

Qué puede significar el Frente Nacional como sepultura o cierre de una posibilidad de reflexión por las víctimas de la época de La Violencia. O, dicho de otra manera, cómo el Frente Nacional se convirtió en la incapacidad de pensar en los muertos del conflicto en cuanto fue un ejercicio de tabula rasa en el que no se pensó sobre lo ocurrido hacía poco. Qué es lo que hace que una persona se identifique con las banderas de un partido, y en ese ejercicio de identificación mate a su enemigo, y en una mañana cualquiera, por decreto, todo el horror quede olvidado. Cómo es posible el olvido cuando la tierra que cubre a los muertos desprende

un olor que recuerda que es imposible olvidarlos. Aquí cabe la indigestión como metáfora. Colombia es un país indigesto pues no ha podido procesar a sus muertos, es una nación cuya sociedad vive como si no hubiera ocurrido nada, la indiferencia acompaña al dolor de la indigestión, aunque hay dolor por la incapacidad de procesar la tragedia, parece no haber interés en saber cuáles son los orígenes del dolor. Sobre la indiferencia colombiana Velásquez (2008) comenta lo siguiente:

La racionalidad instrumental y burocrática de la violencia, el desplazamiento o el exterminio, y el surgimiento de una segregación incorporada en el quehacer cotidiano como indiferencia social, de una manera irrefutable, son características singulares de la actual sociedad colombiana... Si bien sin los paramilitares y las guerrillas la violencia de estos últimos 20 años no se hubiera producido, sin la indiferencia, y a veces el consentimiento, participación y apoyo de los colombianos corrientes, estos fenómenos jamás hubieran podido alcanzar la magnitud que ahora tienen. La indiferencia ha sido la forma como el discurso social y político del resto del país ha participado durante gran parte de las etapas de este proceso arriba descritas.

Ahora bien, esa sensación que pudiera ser descrita con un “aquí no ha pasado nada”, cuando todo el terror ha reposado sin descanso sobre poblaciones enteras, crea las condiciones para una sociedad que no es capaz de mirarse frente al espejo porque tiene temor a desestabilizarse si recuerda de dónde viene. La violencia que reposa sin cuestionamiento alguno se convierte en un instrumento que imposibilita toda capacidad de entendimiento, los argumentos se convierten en meras elucubraciones del lenguaje y no tienen ninguna fuerza más allá de una aceptación mental de lo que dicen. Parecería que solo la fuerza de la represión tiene la suficiente potencia para establecer cualquier mapa ideológico. En tanto la impronta de la violencia ha sido tan fuerte, el proceso de “otricación”, es decir, de considerar al otro como foráneo, otro entendido como algo o alguien tan diferente que es imposible cualquier tipo de convivencia con él, hasta tal punto que se le niega cualquier posibilidad práctica de ciudadanía, o peor aún, de humanidad. Se establecen todas las condiciones sociales e institucionales como para que se edifiquen estructuras que no permitan la aparición de lo diferente. Los monopolios no solo se dan en la dimensión de lo político, también tienen

presencia en planos de la cotidianidad misma. Quizá solo desde allí es posible observarlos de una manera más clara.

La violencia produce estupefacción, término que comparte la misma raíz que estupidez, el estupefacto es el que queda inmóvil, sin poder hacer nada. No se niega aquí que haya posibilidades de resistir y de hacer frente a la violencia, pero esta tiene la capacidad de dejar a una sociedad en la inmovilidad, fracturada hasta tal punto que no puede levantarse visiblemente contra los actos violentos. Si la praxis política, como ha sido el caso colombiano, se ha caracterizado por la búsqueda de poder como un medio para el enriquecimiento personal, estas posibilidades de resistencia se resienten más, pues culturalmente va quedado la huella, sostenida por las prácticas, de que la política no es un espacio de construcción social sino otro medio más de enriquecimiento. Tal como sostiene Hoyos (2002): “Así, el ejercicio del poder público suele perseguir el interés privado y de grupo, porque no existe, en el sentido estricto, una *res publica* sólidamente construida” (pág. 97) Si la violencia viene del Estado, es también porque es el último recurso para hacerse notar, es como una especie de estertor de un poder que se construye desde cierta ilegitimidad. Pero todo se vuelve aun peor cuando ni siquiera hay garantía de la justicia, donde la violencia dispara sin ningún objetivo concreto, es decir, como una especie de pedagogía macabra inspirada en el escarmiento. Es allí donde se dan todas las condiciones posibles para una vida desnuda, *vida nuda*, desvestida de toda dignidad, ausente de toda protección y cuidado.

Se supone que la democracia liberal es una promesa de convivencia entre miembros de una sociedad que son diversos. Esta diversidad, en no pocos momentos, puede entrar en choque, pero esta manera local de entender la política se ha convertido en una especie de garante de la preservación de los odios. Cuando el Estado se encuentra en un déficit permanente, y no se dice con esto que se trate de un Estado fallido pues la solidez institucional demostraría lo contrario, todo está dado para que la excepcionalidad se convierta en un dispositivo político que estimula la violencia como forma cotidiana de vida. En palabras de Gutiérrez-Sanín (2014): “Si la democracia y el liberalismo expresan ante todo la ausencia y la incapacidad reguladora del Estado, entonces son simplemente la otra cara de la moneda de la violencia” (págs. 62-63).

Si se sigue entendiendo dispositivo en el sentido de Giorgio Agamben (2011), conjunto de saberes y prácticas heterogéneas relacionadas entre sí para facilitar una forma discursiva, en este caso el de las prácticas violentas, hay toda una disposición para entender la violencia como el instrumento válido y validado para combatir la diferencia, aquello que supuestamente no ayuda a la unión. Entonces, el déficit del Estado es un entramado más, una pieza más en el dispositivo que posibilita la violencia. La excepcionalidad del Estado nacional colombiano es un propósito en sí mismo, es una manera de proceder ya establecida, casi que institucionalizada. Su olvido sobre lo que no debe olvidar es un mecanismo operativo. Allí están dadas las condiciones para que la vida, que en sí misma es frágil, que puede ser descubierta de cualquier sentido de dignidad cuando se le violenta, lo opuesto es encontrar en la dimensión política de la existencia, la manera de recubrirla para que sea protegida, no para unos pocos sino para todos, en condiciones de violencia están dadas las cosas para que bajo el amparo de la injusticia pueda ser arrebatada la vida y nadie tenga que dar cuenta de ello ni justificarse por la comisión de un crimen.

3.2 La violencia como experiencia radical y contextual donde se da la *nuda vida*

El periodo en Colombia conocido como La Violencia, época de la más sangrienta lucha partidista vivida hasta el momento, escrito así con mayúscula por la manera tan radical y virulenta con la que se vivieron y se tramitaron los odios políticos entre liberales y conservadores, fue un periodo que algunos historiadores datan entre 1948 a 1958. Sobre la fecha no hay consenso total. David Bushnell (2017) la sitúa entre 1946 a 1957, lo que nos llevaría a pensar que tiene serias razones para considerar que no es con el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán con el que empieza este periodo, sino que previo a ese hecho tenía lugar una fuerte confrontación en el que el punto de desborde es esta muerte. Además, el golpe militar de Rojas Pinilla no detuvo lo suficiente el derramamiento de sangre. Para Palacios & Safford (2002) hay un periodo y una especie de subperiodo: "...abarca de 1946 a 1964, aunque descargó su mayor fuerza destructiva entre 1948 a 1953. En estos años se partió en dos el Siglo Veinte colombiano. Las variaciones de los cálculos estadísticos ofrecidos, que van de 80.000 a 400.000 muertos, revelan el cariz partidista" (pág. 632). Palacios y Safford coinciden con Bushnell en el inicio del periodo, pero varían en su final dando a entender que aún el Frente Nacional no termina de acabar la experiencia de La Violencia.

Por otra parte, Mejía y LaRosa (2013) sitúan la fecha entre 1946 y 1960 y se atreven a decir algo muy puntual sobre las víctimas: “es posible que un 80% de las víctimas de La Violencia fueran hombres, jóvenes y pobres” (pág. 114). Amparo Murillo (2006) divide esta época en dos periodos o lo que ella llama dos etapas decisivas: “La primera va de 1947 a 1953, durante los gobiernos conservadores de Mariano Ospina Pérez y Laureano Gómez; y la segunda, de 1953 a 1957, corresponde a los años de la dictadura militar de Gustavo Rojas Pinilla” (pág. 298). Cesar Torres (2015), historiador de profesión, ubica La Violencia entre 1947 y 1957, con el Frente Nacional acaba este periodo. Por último, se destaca *Historia mínima de Colombia* (2017) un texto de reciente publicación del también historiador Jorge Orlando Melo, quien como otros ubica el inicio de La Violencia en el año de 1946. Esto, de alguna manera, señala al gobierno conservador de Ospina como facilitador de ciertas condiciones para que dicho momento histórico se diera. Sin duda, el fenómeno es producido por múltiples causas, pero quien gobierna en ese momento entraña una responsabilidad particular.

Si no hay unanimidad en las fechas, esto se debe a qué cosas se les da prioridad como el detonante de dicho espacio histórico: los asesinatos partidistas previos a la muerte de Gaitán o esta última. Sin duda, la muerte de Gaitán produjo un fuerte impacto, pero solo terminó por “aclarar” lo que ya estaba sucediendo. Si bien en el Frente Nacional el desangre se detiene, el hecho de que los asesinatos políticos menguara, quizá para algunos historiadores, no es motivo para decir que hubo allí un definitivo cierre histórico dado que La Violencia continuó, aunque con otra intensidad. Es posible observar que hay más coincidencia en el inicio que en el final, poco más poco menos, por las razones de escogencia de los historiadores, anteriormente expuestas. Lo cierto es que las prácticas violentas (asesinato por intolerancia política, desplazamiento forzoso, etc.) ya se venían dando de manera constante antes del inicio y no desaparecieron con la fecha final. La aparición de las guerrillas, como las FARC, en pleno época del Frente Nacional es prueba de ello, tal como lo sostiene Villamizar (2017): “La venganza y la crueldad eran las sombras trágicas que se cernían sobre el país en los tiempos nuevos, los tiempos turbulentos del advenimiento de la democracia y del Frente Nacional”. (pág. 186). Junto al fenómeno subversivo aparecerá el del bandolero, una especie de rebelde levantado contra la organización política que, incluso, pone en jaque todo el sistema ético. En un principio su actividad pudo tener intereses políticos, aunque es notable

la priorización de lo económico en su quehacer ilegal. Gonzalo Sánchez, junto con Donny Meertens, escribieron el libro *Bandoleros, gamonales y campesinos*, allí caracterizan la figura de estos líderes de revueltas y movimientos subversivos que emergieron de manera clara después que se había cerrado, o al menos eso se creía, el momento histórico de La Violencia:

El proceso por el cual bandoleros sometidos a la dominación oligárquica a través del bipartidismo, en regiones cuya estructura agraria predominan las relaciones precapitalistas, con particular incidencia de la aparcería, adquieren una dinámica de ruptura gradual, aunque inconclusa, respecto a propietarios y jefes políticos de la zona. Se convierten así en portavoces de un descontento campesino multiforme y en esa medida se acercan cada vez más al prototipo de bandolero social. (Sanchez & Meertens, 1983, pág. 62)

Este bandolero que nace de la opresión campesina tendrá diversas transformaciones posteriores, como lo señalan LaRosa & Mejía (2013):

Una modalidad de bandolerismo que por sus vínculos urbanos y por el predominio de las motivaciones y estímulos económicos se convierte en el remedo rural de los temibles ‘pájaros’ de la primera etapa de la violencia. Esto porque la violencia es un espiral que al no detenerse crea monstruos que posiblemente son impensables para aquellos que dieron sus primeros pasos en la creación de la violencia. Las razones de esta radicalización de la visión política se pueden adjudicar a la incapacidad de ver al contrincante político como adversario, pero sí como enemigo. Los partidos políticos, desde la dirigencia hasta las bases empezaron a construir una estructura del odio que incentivaba la desaparición radical del otro como la única forma cierta, y quizá válida de poder sobrevivir. 200.000 muertos en tan pocos años. (pág. 114)

Los bandoleros se convirtieron en la prueba fehaciente de la convicción según la cual no era posible la existencia propia al lado de la aquel que era considerado “enemigo”. Frente al otro no hay más salida que desaparezca. Incluso las estructuras de contención que hubieran podido ayudar a reprimir ciertos sentimientos de desprecio, muerte y deshumanización del otro. Con estas estructuras se alude aquí, por ejemplo, a la religión, en este caso la católica, que bien podría haber ayudado a dejar de ver a ese otro como el objeto de incomodidad. Es

cierto que en varios contextos históricos la religión es un fenómeno de división o rivalidad, por ejemplo, Irlanda del Norte, la Francia del conflicto hugonote, etc., pero aquí estamos hablando de gentes que compartían la misma fe, incluso que podían haber estado juntos en el mismo escenario religioso. Todo lo contrario, la Iglesia fue un actor político y se articuló profundamente con el partido conservador como si de dos aliados naturales se tratase, desde el mismo nacimiento de la nación.

Fernán González, jesuita y experto en el conflicto colombiano, refiere estas tensiones que se cristalizaron ya en el siglo XIX con ciertas medidas “anticlericales” (fortalecimiento de la educación pública, libertad de pensamiento, etc.) que tomó el liberalismo en el gobierno y que sellaron una división que se mantendría hasta el siglo XX. En sus palabras: “Además, la instrumentalización que hizo el partido conservador de estas medidas anticlericales, intentaba lograr movilización popular en contra del liberalismo: esto impidió toda posibilidad de negociación o conciliación entre moderador del clero y del liberalismo, que hubieran podido suavizar los conflictos” (González, 1989, pág. 29). Estas tensiones nunca resueltas se materializaron en las sospechas mutuas que se levantaron y en las permanentes disputas en las que los colombianos se encontraron, desde sus convicciones católico-conservadoras o liberales. Devino esto en una ruptura social que alimentó algunas de las guerras civiles que padeció el país, por solo mencionar la de 1876 que versó sobre la primacía de la educación religiosa o la pública, desafortunadamente no todo se quedó allí, como lo sostienen Guzmán, Umaña & Borda (2016):

Debe tomarse nota de la profundización de la grieta religiosa, que produjo un fenómeno peculiar dentro de la estructura de valores. Formalmente, la Iglesia Católica ha sido en todo tiempo uno de los elementos unificadores de la nacionalidad (pues Colombia es uno de los países más católicos del mundo), y esto ha sido citado por numerosos observadores para relieves las grandes posibilidades de acción positiva que ha tenido y tiene la Iglesia. No obstante, como lo demuestra este estudio, la falla estructural religiosa previno precisamente de las tradicionales conexiones que con los partidos políticos han tenido algunos ministros y personeros de la Iglesia, quedando así ella víctima de los conflictos entre caudillos y gamonales; además la falla se agrandó por el formalismo religioso que

deja a las gentes frente a lo superficial en la religión, y por el anticlericalismo, factor que también ha dividido a los colombianos desde los días de la Independencia. (pág. 454)

En el texto anteriormente citado se hace síntesis del papel eclesial en la vida republicana, en la que ha sido víctima de lo que ha ocurrido, pero también cómplice. Un rol que no ayuda lo suficiente a construir una reconciliación sólida, nada más mencionar la postura de la Iglesia frente al plebiscito de 2016 sobre los Acuerdos de Paz de La Habana, pensados para decir adiós a un conflicto largo e intenso, aun así no tuvo la capacidad de apoyarlo, sino que dejó a los fieles “votar a conciencia”, sin apoyar el Sí o el No, una neutralidad que supo a vacuidad (RCN Radio, 2016).

En este tipo de conflictos, tan prolongados, donde prima la desaparición del otro, donde la lógica de la crueldad impera de modo incesante, son las vidas más frágiles, las de los no combatientes, las primeras en perderse y las más numerosas. No hubo compasión ni con niños ni con mujeres, como señala Meertens (1994): “La mayor presencia de ellas en las crónicas de la muerte como víctimas de la represión. Y al lado de la muerte, se presentan otras formas de violencia específica contra las mujeres: la tortura como destrucción de la feminidad y la violación como un ‘acto de guerra’”. La crueldad llega a límites tan bárbaros como entender que esos niños y mujeres del enemigo no son víctimas sino objetivos militares, o peor aún, el cuerpo de las mujeres se convierte en territorio de guerra en donde se deja la huella indeleble del odio. Eso ocurrió en conflictos tan disímiles como el Ruanda o el de los Balcanes, pero también en Colombia.

Asimismo, profanar los cadáveres se convirtió en la manera radical de materializar el odio; si la muerte violenta del contrincante no alcanzaba para satisfacer el odio que se siente por él, que al menos su cuerpo alcance para calmar toda la sed de destrucción que su desaparición no llega a apagar. Lo anterior es descrito por Uribe (2004) de la siguiente manera:

Lo más común era que a las víctimas se les matara de un tiro, lo que producía la muerte biológica...y, acto seguido, se les remataba mediante la decapitación para terminar desmembrándolas. Este último procedimiento se hacía efectuándole al cadáver una serie de cortes “post-mortem” que terminaban por alterar completamente la morfología humana... Haya existido o no una puesta en escena deliberada de los cadáveres con posteridad a la masacre, la escena final planteaba un nuevo ordenamiento de las diferentes

partes del cuerpo humano que sería visto por quienes se hicieran presentes en los días posteriores a la masacre. Este procedimiento buscaba, ante todo, aterrorizar a los habitantes de la vereda quienes huían abandonándolo todo. (págs. 91,92)

En el cuerpo quedan las evidencias del deseo de aniquilamiento radical del otro y de todo lo que haya estado relacionado con él. Cuando el cuerpo del otro no basta, cuando su existencia es insuficiente para que “pague” lo que deba pagar es entonces cuando las expresiones del terror se hacen visibles como lo que ocurrió en no pocas ocasiones en dicho momento histórico. Si en algún momento de la vida los contrincantes tuvieron un espacio de convivencia este queda en el olvido, no olvidemos que muchas de las víctimas y de los victimarios se pudieron haber conocido previamente. Para el victimario el otro, ese que pertenece a un partido distinto al suyo, que no comulga con sus ideas, que cree en un país distinto, es el mal. El otro es la imposibilidad de una sociedad justa a la medida de quien lo desaparece. En el rostro del otro no se ve reflejado ningún signo de humanidad, por lo tanto, es lícito desaparecerlo.

En esa deshumanización se animaliza al otro, como nos lo recuerda la antropóloga María Victoria Uribe, en ese proceso de aniquilamiento, las partes del cuerpo de la víctima no son más que piezas de un animal que pueden ser despresadas. En sus palabras: “El tratamiento que se le dio a los cuerpos masacrados constituye todo un inventario de cortes y técnicas de manipulación provenientes del mundo de la carnicería. La carnicería familiarizaba a los campesinos con la carne de los animales, con sus partes vulnerables, las vísceras y el olor de la sangre” (Uribe, 2004, pág. 93). Ese proceso simbólico, materializado en el lenguaje, es una manera en que el victimario siente que cuando fractura la vida de la víctima no está haciendo nada distinto que matar a un animal. La vida de los animales puede ser tomada, su cuerpo despedazado, sus restos abandonados. Pareciera, según este criterio, que no hay ninguna norma moral que impide acometer cualquier arbitrariedad contra la vida y el cuerpo de ese otro. La animalización del otro es una especie de narcótico ético que posibilita el reposo de la conciencia del victimario. Si los animales se sacrifican sin ningún reparo para que los seres humanos puedan seguir viviendo, no se puede hacer lo mismo con aquellos “animales” que hacen peligrar la propia existencia. Un modo de pensar como el de la frase anterior es la condición de posibilidad de un régimen de terror.

Además de la muerte física de las víctimas hay una muerte simbólica que se sigue prolongando en el tiempo: si el Estado no convierte en crímenes, más allá de la mera nominación jurídica, los asesinatos en masa que se cometen contra los declarados por los victimarios enemigos, qué necesidad de preocupación se puede tener alrededor del deseo ferviente de desaparecer a dicho enemigo. Ninguna. Es aquí donde se naturaliza la desaparición del otro como sustento de la propia existencia. Los que quedan, los sobrevivientes, no son más que el residuo. Lo que queda. Esta idea, que es una caracterización de la política contemporánea, se podría sintetizar como lo hace Ruiz-Gutiérrez (2015) de la siguiente manera: “El poder jurídico-estatal ya no se encarga, pues, de hacer morir o dejar vivir ni de hacer vivir y dejar morir, sino de hacer sobrevivir: crea sobrevivientes” (pág. 61). Digamos, muy ‘foucaultianamente’, que todos esos procesos, paralelamente, se siguen dando en Colombia, no hay etapas superadas, sino que “hacer morir”, “dejar vivir”, “hacer vivir” y “dejar morir” pueden coexistir, en algunos casos se perciben más cosas que otras, como los crímenes del Estado que no cesan aún, por poner un ejemplo. Pero lo que sí es claro en este conflicto es la constitución del sujeto “víctima” que no hace otra cosa más que sobrevivir.

La época de La Violencia es la radicalización de una axiología de la muerte, o mejor aún, de la superposición de unas vidas sobre otras. Fue el momento del desborde, de una razón instrumental que veía en la desaparición del enemigo el paso obligatorio para poder establecer una sociedad al antojo de los vencedores. Este tipo de prácticas violentas se repitieron tiempo después, lo que hace pensar que esta forma de pensar se constituyó en una racionalidad, la aniquilación del partido político Unión Patriótica es ejemplo fehaciente de ello. No se trataba solo desaparecerlos, sino que no tuvieran ningún espacio público en donde poder expresarse. La vida se convierte en moneda de pago por pensar diferente y el único patrimonio real a defender. En una coyuntura como esta no se necesitan grandes motivos, si es que alguno puede realmente llegar a serlo, para dejar a otro sin vida: simple sospecha, por familiaridad, por la proveniencia de una región en donde hay un grupo político significativo, aunque sospechoso, por haber expresado opiniones específicas o sencillamente por criticar y no estar de acuerdo. Sin duda la vida es frágil, solo se necesita tenerla para que se pueda perder, pero aquí su fragilidad se hace aún más insoportable, más cercana. Este hecho, esta inestabilidad de la existencia, que ya no por su misma constitución, sino por las amenazas de

los otros, hace que vivir sea realmente sobrevivir, expectante a la espera de saber cuándo toca partir porque otros lo han decidido antes que por los procesos naturales de la vida misma.

Al ser la vida la única real propiedad, aunque esto se pueda discutir, es este el verdadero bien a proteger. Amor por la vida propia, desde la lógica del victimario, y desprecio por la ajena, quizá olvidando que ese modo político de pensar no hizo otra cosa más que dejar el terreno abonado para una sociedad inviable. Profundas huellas que quizá cicatrizaron mal, heridas sociales que se materializan en los cinturones de miseria que hicieron mal crecer las ciudades, pero sobre todo fracturas en el tejido social que hasta el día de hoy sobreviven de las que no se ha hecho la suficiente memoria. A propósito de ello dice María Victoria Uribe (2015):

Durante los años que duró La Violencia, y en las décadas posteriores, se fue conformando entre la gente impactada por esta, lo que podría considerarse como un *palimpsesto* de experiencias traumáticas, un fenómeno que acompaña a los conflictos prolongados y que consiste en la acumulación continua de experiencias violentas en la memoria y en la psiquis de la gente y a lo largo de muchos años. (pág. 59)

Que muchas de las gentes que no vivieron este conflicto, o que aun conociéndolo viven a espaldas de él no significa que la herida no se halle presente. No es casualidad que la portada del texto citado de Uribe (2015) sea una imagen de la obra de la artista colombiana Doris Salcedo que se expuso en el Tate Modern: una gran grieta en el suelo de uno de los salones principales del recinto. Esa grieta parecía ser una representación diciente de esa falla ética que separa lo humano de lo inhumano. De hecho, la artista comentó su obra diciendo: “Siempre oriento mi trabajo hacia la experiencia de las víctimas y lo adapto al espacio que se me ofrece; trato de combinar ambos elementos y mi intención es añadir al mundo la perspectiva que le falta en general”. (El Tiempo, 2007). Una insistencia por visibilizar una mirada que no es muy conocida, en este caso la de las víctimas. Es posible que los estudios sobre esta etapa del país sobreabunden y exista una especie de sobre diagnóstico, pero, aun así, estos no dan cuenta del horror y el sufrimiento que avasallaron a miles de personas. Lo que digamos y estudiemos se queda corto. Las vidas derrochadas quedan flotando en un silencio perenne. Tal vez, por ello, Uribe (2015) afirme que: “...el silencio y el llanto son

elocuentes cuando las palabras no alcanzan para nombrar lo vivido, cuando son insuficientes para dar cuenta de la ignominia, del desaliento y de la injusticia” (pág. 61).

Los más golpeados en este cruce de hostilidades son los más débiles, los no combatientes, en cincuenta y cuatro años de conflicto armado el 82% de las víctimas son civiles (El País de Cali, 2013). El débil representa todo aquello que es susceptible de ser más golpeado, más herido. Si se golpea e hiere a aquello que más puede suscitar compasión, o al menos puede generar más dudas en el victimario, es porque no existe la menor posibilidad de tener sentimientos de piedad con el más fuerte. Los victimarios en Colombia no ven a la población civil, todo lo contrario:

Según el discurso de los actores armados, la violencia contra la población civil es siempre justificada. Esto se debe a que, para ellos, la población es señalada como una prolongación del enemigo (la llaman, entre otros, “bases sociales”, “auxiliadores”, “colaboradores”, “traidores”, “representantes” o “funcionarios”) o, incluso porque su victimización hace parte de los costos de la guerra o de los daños colaterales. Sin embargo, el ataque a la población civil difiere en su sistematicidad, sus dimensiones y en las modalidades de violencia empleadas por cada uno de los actores. Por ejemplo, que los paramilitares consideren a comunidades enteras como guerrilleros vestidos de civil se traduce en estigmatización, y a su vez, en una violencia más extendida y letal (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 38).

Quienes podrían beneficiarse de algún tipo de compasión, mujeres y niños, son quienes caen fácilmente presas del horror. El cuerpo de las mujeres es un botín de guerra. Durante mucho tiempo fue una realidad silenciada, pero desde la época de La Violencia hasta el fenómeno paramilitar, sin excluir el aborto forzado en las guerrillas, las mujeres se convirtieron en el campo minado donde los combatientes bombardearon su dignidad y las redujeron a ser cicatrices vivientes que testificaban con sus cuerpos la radical experiencia de la humillación y el desenfreno: “Las víctimas de violencia sexual han vivido en carne propia las vejaciones que se ejercen sobre sus cuerpos considerados disponibles, reducibles a objetos; esta violencia que permea todos los espacios sociales. En sus cuerpos están impresas las marcas de una sociedad que silencia a las víctimas...” (pág. 15). Si la mujer es la cuidadora, es la que une y convoca los lazos de afecto en una casa, en una familia: ¿Qué

puede suceder si le quiebran su capacidad de afecto a partir del horror infringido en ella? ¿Qué clase de lazos sociales se pueden construir donde se ha machacado la capacidad de confiar y generar amor a los otros? Y, aun así, esas mujeres siguieron amando. Todo este desgajamiento del espanto recuerda una frase que se recita en una película sobre la Guerra de Vietnam: “El infierno es la imposibilidad de la razón” (Stone, 1986). La guerra como infierno es el lugar donde no es posible alzar la voz, es el sitio donde la compasión no tiene lugar. El uso de la razón pública, que alguna vez pidió Kant, ha muerto allí.

3.3 La *nuda vida* como fruto de una racionalidad

Son vidas desnudas, o *nudas vidas*, aquellas cuya fragilidad está expuestas a la muerte y al vejamen porque nadie puede interceder por ellas. (Toda) la estructura social y política está montada para que esta pueda ser posible. No es que la *nuda vida* sea una vida previa a la vida *bios*, vida vivida dignamente, es desnuda porque la han desnudado, como apunta Fleisner (2015):

En este sentido, si seguimos las indicaciones benjaminianas, es posible afirmar que la “mera vida” es aquello que resulta de un proceso de extirpación de predicados y atributos. Por ello también la *nuda vita* agambeniana debería leerse como una vida desnudada, es decir, no como una sustancia anterior, sino como el resultado de una operatoria de desnudamiento... (pág. 245)

La vida no está desnuda en su naturaleza, al referirse a la desnudez de la vida no se refiere a una condición original de la existencia. Es el resultado de un proceso, de una racionalidad que la ha hecho posible, y esta sí que ha naturalizado la posibilidad de su sentido sacrificial. Lo desnudo es lo desnudado, aun cuando podamos pensar que estar desnudo es el estado más básico del ser humano. Cuando los hombres expulsados del paraíso al que se refiere el libro del Génesis se sienten desnudos es porque hay una mirada que les otorga dicha condición. La desnudez es proferida por otro, es sentida frente a otro, más allá de que fácticamente se halle un individuo sin vestiduras. Y en ella, en la desnudez, se halla la conciencia más profunda de la propia debilidad.

Giorgio Agamben rescata el concepto de *nuda vida* a través de una lectura del texto *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin. Este se halla preocupado por la forma como

se ha establecido el derecho en las sociedades occidentales, pero, sobre todo, cómo el derecho es ante todo el poder sobre la vida y la muerte. Es el poder encarnado en el soberano. De allí que se pueda afirmar con Karmy Bolton (2012) lo siguiente: “Por ello, cuando Schmitt sitúa la célebre definición del soberano como aquel que decide sobre la excepción, en realidad lo que allí está ocurriendo es el intento de anexar la violencia anómica que habita por el borde exterior del derecho, al propio derecho” (pág. 164). Esto es algo que ya intuye en su obra Benjamin, que Agamben recoge y que permite comprender que el derecho es el organizador de la violencia, incluso de aquella violencia que parece estar fuera de la ley; la violencia anómica y que se ejerce en el Estado de excepción. El derecho decide el vivir y el morir.

Benjamin relata que, en las sociedades primitivas arcaicas, en donde el derecho apenas se estaba configurando, ya parecía haber una perspectiva clara en lo que se refiere a la pena de muerte. En ese sentido, afirma: “Su significado no era el de castigar la infracción jurídica, sino el de establecer el nuevo derecho. Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico” (Benjamin, 2010, pág. 164). En matar está el poder de establecer un nuevo orden, la muerte es la radical apuesta para establecer una nueva consecución de horizonte social y de principios. Aunque en algunos casos la pena de muerte no esté establecida, la ausencia del Estado por omisión, porque no protege a quien corresponda, o simplemente porque es ciudadano, es otra manera de establecer el poder de matar.

Esta vida que muere impunemente es la *nuda vida*, lo es también a quien se decide matar para que el nuevo derecho, en palabras de Benjamin, no pierda su estabilidad. La imposición de un nuevo orden donde unos caben y otros no, y esos que no caben quedan pulverizados por el fuego de los giros históricos, es lo que en las sociedades occidentales se conoce con el nombre de progreso. Esto responde a la mentalidad que se condensa en un viejo refrán que reza de la siguiente manera “No se puede hacer tortillas sin romper algunos huevos”, naturalizando que solo es posible el progreso quebrando a algunos humanos o instituciones o culturas, etc. He aquí el vínculo profundo que encuentra Benjamin (2010) entre el derecho y la violencia: “Toda violencia, es como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos atributos, renuncia por sí misma a toda validez” (pág. 164). La

violencia está pensada para sostener un estatus o fundar uno nuevo, para destruir a quien lo impida y para erigir a quien lo defienda.

La visión pesimista de Benjamin se debe a que presagia, a partir de los hechos del presente que le han correspondido, un orden que solo puede imponerse a partir del horror. Ya le correspondió vivir la Gran Guerra, saber de las nuevas armas que ahora destruyen con mayor letalidad, cómo ahora los imperios caen como fichas de dominó, y en su caída son cientos de nombres que sucumben con la dinámica de la máquina de guerra. En su *IX tesis de filosofía de la historia* intuye, de modo profundamente poético, cómo el Ángel de la historia vaticina tiempos oscuros. Pero no se trata de una profecía, ni es una suerte de sortilegio. El Ángel de la historia no hace más que leer el presente para dar cuenta del futuro. Se trata de un texto escrito en el año de 1940, cuando la Segunda Guerra apenas empezaba a tomar forma, pero no se necesita más que un poco de inteligencia para comprender todo lo que se avecina:

Pero desde el Paraíso sopla un huracán que, como se envuelve en sus alas, no le dejará plegarlas otra vez. Esta tempestad arrastra al ángel irresistiblemente hacia el futuro que le da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él de la tierra hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2009, pág. 140).

Esa violencia de las guerras que Benjamin experimentó, no son más que la pretensión de instaurar un nuevo orden. Buscan establecer un nuevo régimen que ya establecido solo puede ser sostenido con más violencia. De hecho, es lo que ha venido ocurriendo. ¿O acaso no fue eso lo que ocurrió con la Guerra Fría en la que dos formas de ordenar el mundo se enfrentaron dejando ruina y destrucción? Véase no más las guerras de Corea y Vietnam o las doctrinas de seguridad nacional aplicadas en América Latina. Ya triunfante el sistema capitalista qué otra cosa más puede seguir haciendo para sostenerse sino seguir en pie de lucha. Como sugiere Traverso (2001): “Para Benjamin, el siglo XX era el teatro en el que, durante una grandiosa representación, se desplegaba todo el potencial de barbarie contenido en la técnica moderna. Sus previsiones serían ampliamente superadas por la realidad” (pág. 75). Cómo no desconfiar en el progreso y en la técnica que lo soportaba si esta misma parecía ser promesa de destrucción. El progreso parece la radical fuerza como para desencantar el mundo, cosa que ya advertía Max Weber y que se materializa en la racionalidad instrumental que se logra imponer a lo largo del siglo XX.

Con estas apuestas teóricas, Agamben construye o reelabora dos conceptos: el de *nuda vida* (del que ya hemos hablado) y el de *Estado de excepción*, del que hablaremos más adelante. La *nuda vida* es la vida de los hombres y mujeres que, como lo indica la metáfora del *homo sacer*, figura del derecho arcaico romano, individuo cuya vida podía ser arrebatada sin tener que dar cuentas a nadie por ella, es la vida de todos los que son expuestos a morir. Son aquellos a los cuales se puede sacrificar para establecer un nuevo orden o para sostener uno que ya se ha establecido. Su sangre es sostén de las cosas ya ordenadas y predisuestas. Utilizar una metáfora que está pensada para la realidad europea de la Segunda Guerra Mundial es hartamente complejo. Aunque su aplicación no sea exclusiva de la Segunda Guerra, sino que incluye a la Primera y a todos los conflictos y tensiones que la rodearon. Tiene sentido, puesto que como lo piensa el historiador Julián Casanova (2011), los dos conflictos son fruto de un mismo contexto, en donde el periodo de entreguerras no fue más que la pausa de una mecha que ya estaba encendida. Años en los que se sacrificaron millones de vidas, donde hubo miles de refugiados, donde hubo violencia sexual y saqueo, etc. Pensar que esa metáfora se pueda relacionar con otras realidades violentas puede ser atrevido. Sin embargo, cualquier sitio, espacio y tiempo en donde la violencia quiso establecer un orden es susceptible de establecer vínculos con otros sitios, espacios y tiempos donde haya ocurrido algo parecido.

Cuando se extrapola esa máquina del sacrificio a las miles de víctimas colombianas es posible encontrar un terreno común. La estructura estatal es distinta, pero el núcleo como Estado occidental tiene cosas semejantes, su matriz es semejante, es decir, ha habido un Estado indolente con el sufrimiento de amplios sectores de la población, que, si bien no es posible afirmar que ha sido toda la institucionalidad, de hecho, ha habido peticiones públicas de perdón, una buena parte de ella ha estado comprometida con estos hechos y le cuesta aun reconocerlo. Lo anterior es posible ilustrarlo de la siguiente forma:

Las dimensiones de la violencia letal muestran que el conflicto armado colombiano es uno de los más sangrientos de la historia contemporánea de América Latina. La investigación realizada por el GMH (Grupo de Memoria Histórica) permite concluir que en este conflicto se ha causado la muerte de aproximadamente 220.000 personas entre el 1 de enero de 1958 y el 31 de diciembre de 2012. Su dimensión es tan abrumadora que si se

toma como referente el ámbito interno, los muertos equivalen a la desaparición de la población de ciudades enteras como Popayán o Sincelejo. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 31)

Estos datos no incluyen el periodo de La Violencia, lo que implica que la cifra es más alta y dura cuando se va tiempo atrás. Solo con esos datos podemos imaginar otros eventos que circundan a los asesinatos: desplazamientos, violencia sexual, robo de tierras, etc. Si bien dentro del mismo Estado se levantan voces en contra de lo sucedido, el mismo informe antes citado es prueba de ello pues es de financiación estatal, por otro lado, son las mismas fuerzas estatales, por su omisión o su acción, las que han creado todas estas condiciones de muerte.

Una acción clave de muerte fueron las masacres, la mayoría de ellas cometidas por fuerzas paramilitares. No se puede entender el paramilitarismo sin la connivencia y la aprobación del mismo Estado. Así: “De las 1982 masacres documentadas por el GMH entre 1980 y 2012 los grupos paramilitares perpetraron 1166, es decir el 58,9% de ellas. Las guerrillas fueron responsables de 343 y la Fuerza Pública de 158, lo que equivale al 17,3 % y 7,9 % respectivamente” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 36). Aun cuando en el recuerdo genérico de los colombianos ha sido la guerrilla la más sanguinaria, fueron los paramilitares y la Fuerza Pública quienes más masacres cometieron. Como se afirmó anteriormente, no es posible que los paramilitares existieran sin que el Estado los apoyara o los financiara, en el “mejor” de los casos, se hizo el ciego para que pudieran actuar impunemente. Ha sido el orden jurídico-político quien en primera instancia se olvidó de estas víctimas y permitió que lo fueran, y cuando las recuerda ha pasado bastante tiempo, como el mismo Grupo de Memoria Histórica lo reconoce: “Establecer las dimensiones reales de la violencia producida es una tarea que enfrenta numerosas dificultades. Por una parte, la recolección de la información se inicia tardíamente en el país, debido a la falta de voluntad política para reconocer la problemática y afrontarla”. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 31). Reconocer que hemos tenido, y que seguimos teniendo, un conflicto armado parecería una tarea fácil pues allí están las evidencias. No es así, en no pocas ocasiones, políticos como Álvaro Uribe Vélez, quien fue presidente de Colombia entre 2002 y 2010 y que representa a un grueso de la población, piensa que lo que ha habido es el levantamiento de unos forajidos contra el Estado y que este se ha defendido. Literalmente ha

dicho: “Quienes amenazan contra la vida, honra y bienes de la población civil no están en Conflicto con el Estado. Son una amenaza criminal (sic)” (Revista Semana, 2011), con esto reduce el problema a una lucha del Estado contra delincuentes, se trata de una visión simplista del problema. El asunto no es solo lo que Uribe afirme, sino el eco que va haciendo en sus muchos seguidores. Eso ha llevado a conclusiones tan erróneas como que los muertos algo debían y por ello acabaron como acabaron. Terminan siendo los muertos gente que no importa.

En la introducción del libro *Trujillo. Una tragedia que no cesa* donde se informa sobre los hechos ocurridos en esa población del Valle del Cauca, una masacre que duró en el tiempo y que no fue realizada en un solo momento, Gonzalo Sánchez afirmó: “Es preciso interpelar por tanto no sólo al Estado, sino también a toda la sociedad por los silencios y los olvidos que prosperaron en torno a la masacre; por haberse negado a aceptar lo que parecía inenarrable, inaceptable o imposible, pero que en verdad era muy real” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2008, pág. 11). Esa misma invocación, ese mismo reclamo que se le hace al Estado por su olvido es trasladable a todas las otras masacres, a todos esos otros hechos deleznable que olvidó investigar y judicializar. La muerte de miles de compatriotas significó para los perpetradores el sacrificio necesario para entrar en un nuevo orden.

A propósito de la contradicción de los Estados de derecho que dicen proteger a sus ciudadanos, solamente a ellos, pues cualquier otro sujeto, por muy humano que sea está fuera de dicha protección, Agamben destaca frecuentemente la condición paradójica de la máquina política del mundo occidental. Lo hace en específico con el Estado de excepción cuando recuerda que en sí mismo entraña una contradicción porque está fuera del marco normativo, pero a la vez dentro de él. Y afirma, caracterizando la entraña misma de la figura del Estado de excepción dentro de la democracia, lo siguiente:

Esta dislocación de una medida provisoria y excepcional que se vuelve técnica de gobierno amenaza con transformar radicalmente -y de hecho ya ha transformado de modo sensible- la estructura y el sentido de la distinción tradicional de las formas de constitución. El estado de excepción se presenta más bien desde esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo. (Agamben, 2003, pág. 9)

Es una mixtura de formas democráticas que entrañan la posibilidad del absolutismo, en donde nadie responde por nadie, en donde la vida de los otros queda a merced de la fuerza estatal. Es el marco de condición de posibilidad de la *nuda vida*, vida apartada para el sacrificio. Allí donde se hace la promesa de seguir los modos democráticos es donde, por cuenta de la excepcionalidad, ocurren todas las masacres inimaginables. No es que la democracia occidental produzca *per se* las masacres, pero la suspensión de la misma, contemplada por ella sí.

Todo en el sacrificio de las víctimas es de una radical ambigüedad. El hecho de que se sacrifique las hace sagradas, en el sentido de lo “necesario” de su muerte para poder establecer un nuevo orden. Los victimarios en Colombia no están pensando con lógicas calcadas, pero justifican sus muertes como algo inevitable, y para un bien mayor. En el libro *Homo Sacer I*, Agamben llega a la conclusión de que no es clara su sacralidad o en qué consiste propiamente, aunque en la posibilidad de darle muerte se juega su sentido de lo sagrado, parece que lo propio de *sacer* es morir. En sus palabras:

El que esta expresión resultara oscura también para los romanos se prueba más allá de cualquier duda por un fragmento de las *Saturnalia* (III, 7, 3-8) en el que Macrobio, después de haber definido como *sacrum* lo que está destinado a los dioses, añade: “En este punto no parece fuera de lugar tratar de las condiciones de esos hombres que la ley ordena consagrar a determinadas divinidades, porque no ignoro que a algunos les parece extraño que, mientras está prohibido violar cualquier cosa sagrada, sea lícito, en cambio, matar al hombre sagrado”. Cualquiera que sea el valor de la interpretación que Macrobio se cree obligado a proporcionar en este punto, es cierto que la sacralidad aparecía a sus ojos lo suficientemente problemática como para tener necesidad de una explicación. (Agamben, 1998, pág. 96)

Agamben utiliza o rescata el término *impune occidi* como elemento caracterizador del *Homo sacer*. Su asesinato o muerte no tiene ninguna connotación penal. No es asesinato acabar con la *nuda vida*, el acto de desaparecer esta vida no parece ser un hecho jurídico, aunque está soportado por la ley, no es un hecho jurídico en el sentido de que sea objeto de una pena. Llamar asesinato a quitar una vida que no es más que “mera existencia” es elevar a la categoría de crimen a una realidad que el orden jurídico no apoyaría.

Para introducir una lógica de lo peor, se puede decir que lo peor es que las víctimas se han a-bando-nado al impero de la ley, a la fuerza estatal, han confiado en que ella los protegería, pero no ha sido así. Una de las categorías más complejas que usa Agamben es la de *bando*, que a su vez invoca de Jean Luc Nancy y que en la definición más elemental la refiere que como el abandono del sujeto a la ley. No se trata de una relación de simple acatamiento, es una entrega en términos absolutos, en palabras de Agamben (1998): “El ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad” (pág. 80). La vida del *Homo sacer* se abandona a la ley, es puesta en *bando*. La víctima que espera que el Estado y sus fuerzas puedan protegerla se relaciona en *bando* con él, se abandona, pero este lo hace perecer.

El *bando* es una relación paradójica, puesto que el sujeto en *bando* se a-bando-na a la ley, pero la ley lo abandona a él. Con razón Agamben (1998) afirma: “El bando se identifica con la forma límite de la relación” (pág. 44), el límite se halla en la confianza que se deposita y en la respuesta de aquel en quien se ha depositado la confianza. Cuando la ley lo abandona deja de haber relación puesto que la ley debería establecer un vínculo de protección sobre el sujeto, pero no lo hace, todo lo contrario, lo abandona para que su vida pueda ser tomada. El sujeto se abandona a la misma ley que lo ha constituido en *Homo sacer*, y en el acto de abandonarse en la ley, esta misma nada puede hacer por él.

Acaso es impensable que las víctimas de La Violencia se pusieron en *bando* cuando creyeron que la ley podría protegerlos de sus victimarios y la misma ley los abandonó cuando fuerzas paraestatales los liquidaron. No se trata de forzar la teoría para que los hechos sean referidos a través de aquella, se trata de usar la metáfora para ver el conflicto de nuevas maneras. Todas estas masacres dejan de ser asesinatos en tanto el orden jurídico no hace indagación de ellos, exculpa a quienes lo cometieron, puestos no llegaron a la justicia, jamás estuvieron *sub judice*, y cuando se quiso hablar del tema se prefirió el olvido como una forma de evitar la destrucción de una frágil paz, que, si bien era necesaria, no debió serlo a costa de la memoria de las víctimas. Cuando el paradigmático libro *La Violencia en Colombia* fue publicado representó una afrenta contra la mirada pactista de liberales y conservadores quienes solo querían echar tierra al asunto como si nada hubiese pasado. Tal como lo comenta Jaramillo Marín (2012):

El libro es emblemático porque, para la época, se convierte en una especie de tribuna de la justicia frente a unas élites liberales y conservadoras que habían querido imponer y pactar cierres sobre La Violencia... De hecho, en una entrevista con Gonzalo Sánchez se afirmó que “El libro revela en la escena pública ‘la gran verdad’ de la violencia bipartidista, incluso, rompiendo los silencios que se estaban pactando por arriba. (pág. 44)

El anterior es solo un breve ejemplo de la dinámica institucional que se quiso imponer: el silencio como práctica política que olvida a las víctimas y que las siente como estorbo. El fin no justifica los medios, pues no es posible que la paz tenga lugar sin hacer memoria pedagógica y colectiva de muertos que claman por algún tipo de justicia, al menos la del recuerdo. Cuando a todas estas víctimas se les niega la posibilidad de la justicia y de la memoria todo lo que les ha pasado puede ser clasificado bajo la perspectiva de la categoría que Agamben invoca y recuerda: *impune occide*

Precisamente, el traductor del italiano al español del libro *Homo sacer*, Antonio Gimeno Cuspinera, de la traducción de la editorial Pretextos, en la parte final del libro, a modo de epílogo y en las notas explicativas del traductor, dice dos cosas que merecen la atención: la primera es que un viejo amigo jurista, colombiano, por cierto, es quien le ayuda a comprender mejor, o a traducir, un término italiano que usa Agamben “*uccidibile insacrificabilità*” y que en un español corriente traduciría “matable”, aplica este término para el *homo sacer*. Un matable que se abandona en la ley, en la que esta no puede hacer nada para salvarle, ni siquiera para hacer justicia por su vida. De qué otra manera se le puede llamar a las víctimas que entienden que el Estado debe protegerlos y este no puede o no quiere hacerlo.

Sobre la crítica a la validez de la metáfora agambeniana, pensando en el conflicto colombiano, se puede afirmar que en Colombia muchas vidas sucumbieron bajo balas que no eran las del aparato armado amparado por la ley. La cuestión radica en que el Estado hizo poco o nada para evitarlo, eso sin contar que está probado que no pocas ocasiones fue partícipe activo, como lo mostrábamos en datos anteriores invocando el informe *¡Basta ya!* del Centro de Memoria Histórica. Matable es una palabra profundamente execrable, no es posible pensar que una persona lleve en su condición humana la posibilidad en sí misma de ser matada por otro. Ese mismo término que utiliza Agamben es aplicable, con su debida

traducción, a miles de personas que representan poco para la sociedad, que si mueren su muerte no dice nada. Su existencia está ya condenada al olvido y al vacío.

Los muertos de La Violencia se dieron sobre todo en las zonas rurales, en sitios donde los jornaleros y campesinos luchaban por hacerse con la tierra, no solo como fuente de sustento sino como su espacio vital. Quizá por ello, los grandes centros urbanos no se enteraron de lo que pasaba en estas regiones, o tal vez sabiéndolo, solo supieron dar la espalda a lo que ocurría en regiones que ellos veían como lejanas. Los Llanos Orientales, zona ubérrima para la ganadería y la agricultura, fue semillero de grupos armados y de venganzas continuadas, lo mismo que el Tolima y los Santanderes.

Como dato anecdótico, pero relevante, Álvaro Gómez Hurtado, el hijo de Laureano Gómez, uno de los instigadores y promotores de la violencia partidista, hablaba de los territorios donde se habían asentado inicialmente las guerrillas como “lejanías”, territorios distantes a donde no valía la pena ir; todo es distante desde el centro bogotano. Puntualmente lo anterior lo refería el periodista Antonio Caballero (1996): “Invitado en tiempos del ‘proceso de paz’ de Betancur, a entrevistarse con la guerrilla en Casa Verde en La Uribe (Meta) para discutir sobre la paz se negó con desdén: ‘No está uno para ponerse a visitar lejanías’” (pág. 39). Aquí no solo hay un mal chiste de alguien que es representativo de las élites colombianas, es esta una manera de entender a Colombia, este es un país que le queda lejos. Las zonas de conflicto, como la de La Uribe y todas aquellas donde se dio La Violencia y el conflicto guerrillero, son regiones que quedan “muy lejos”, a las que no vale la pena ir, que no tiene sentido visitar. En ese mal chiste quedan retratados años de abandono y desidia del Estado colombiano y de sus élites al campo y a las regiones que no son el centro del país.

Es en el campo colombiano donde se vivió el horror del desplazamiento que hoy llena a las ciudades de cinturones de miseria. Como comentan Ibáñez & Velásquez (2008): “En Colombia, las cifras oficiales indican que el número de personas inscritas en el Registro Único de Población Desplazada (RUPD) en condición de desplazamiento es 2.169.874, que corresponden a 485.579 hogares” (pág. 7). Estos datos, que son del año 2007, no han tenido cambios radicales. Aun en la prensa actual se refiere al problema del desplazamiento como un drama absoluto que parece una herida sangrante en la realidad nacional:

Con más de 7 millones de personas desplazadas durante el conflicto interno, Colombia es uno de los países con mayor número de desarraigados en el mundo. A pesar del acuerdo con las Farc para terminar el conflicto, la situación no da muestras de mejorar. Por el contrario, los desplazamientos al interior del país a causa de la violencia continúan. (Revista Semana, 2018)

Las grietas del conflicto no se han cerrado, aun cuando algunos de los fusiles se hayan callado. Si bien es un paso importante, las fuentes que han estructurado el conflicto siguen abiertas. Además, el campo, sitio que ha vivido todo el fragor del conflicto, no ha visto mejorías significativas en su entramado. El horror no ha dejado de cubrir con su manto las zonas rurales de Colombia. Asociamos esta imagen histórica con la metáfora del *campo* que usa Agamben. Para él, el *campo* es la nueva matriz de la política occidental. Si lo propio de los Estados occidentales es sostenerse por medio del ejercicio del poder soberano es porque la vida de los ‘súbditos’ es susceptible de ser quitada en cualquier momento con tal de que la soberanía sobreviva. Así la vida política es como la vida del *campo*. Este no es la mera equiparación con los campos de concentración o exterminio de la Alemania nazi. No, sería caricaturizar el horror de lo que ha pasado allí. Ni tampoco quiere decir que cualquier cosa es el *campo*. Absolutamente no. El punto es que en las democracias liberales hay una fisura para que con el ejercicio del poder soberano de dar muerte se puedan establecer elementos convergentes como los que dieron paso a la experiencia de muerte llevada a cabo por el nazismo. Esa experiencia de muerte se hizo radical en el *campo*, este es:

Una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye, es, según el significado etimológico del término excepción, *sacado fuera*, incluido por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado sobre todo en el ordenamiento es el estado de excepción mismo. En efecto, en cuanto el estado de excepción es <<querido>>, inaugura un nuevo paradigma jurídico político, en el que la norma se hace indiscernible de la excepción. El campo es, así pues, la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de implantar el cual se funda el poder soberano, se realiza normalmente (Agamben, 1998, pág. 216).

El *campo* es la materialización de la excepción. Al serlo, es posible todo el mal radical, todo atropello es probable. La ley se suspende a sí misma para que pueda ser posible el horror, pero no por ello la ley queda exenta de responsabilidad de lo que ha sucedido allí, precisamente porque ella lo ha permitido. Cuando el derecho deja esa fisura de la excepcionalidad es cuando es posible todo lo que ocurrió en La Violencia. Aquí la posibilidad de la arbitrariedad es harto comparable con cualquier tipo de horror político. Esta posibilidad es potencia y acto de la creación de la *vida nuda*.

Agamben le había reclamado a Foucault que se hubiera fijado más en la cárcel o en los hospitales, como lugares específicos del régimen biopolítico, y no en el campo de concentración como paradigma del gobierno y la gestión de la vida. Agamben no desliga el poder soberano de la biopolítica, sino que los entrelaza, no es posible que haya biopolítica sin poder soberano. El reclamo no es más que la diferencia entre los dos, mientras Agamben sigue pensando el poder desde la soberanía, Foucault quiere pensar desde otras esferas en las que, él supone, la soberanía no tiene directa incidencia, como lo comenta Lechuga-Solís (2012):

Pensar el poder fuera de la teoría de la soberanía, no es sólo una manera de pensar una temática compleja, como la del poder, sino que es a la vez, expresión de la manera de pensar de Foucault producto de una serie de influencias filosóficas, literarias y de reflexiones propias que confluyeron en su particular manera de pensar de otro modo. (pág. 9)

Agamben está pensando que, en la institución del derecho, que produce prácticas sociales, se hallan diversas formas de constituir las esferas del poder y la materialización del mismo. No viene al caso comentar si Agamben es un buen o mal discípulo de Foucault, si lo sigue de modo correcto. Solo que él no haría tanto énfasis en los dispositivos que le interesan a Foucault como la matriz rectora que produce estos dispositivos: el *campo*.

Entendemos aquí que la imagen del *campo* puede resultar problemática e históricamente tenga algunas dificultades, porque la estadía del grueso de los judíos y demás grupos de excluidos de la Alemania nazi (gitanos, discapacitados, testigos de Jehová, etc.) solo estuvieron de paso en estos lugares, el tiempo que estuvieron en los campos fue poco, solo los sobrevivientes pudieron demorar algún tiempo allí, pero hablamos de la minoría. La

figura del *campo*, más bien, como afirma Traverso (2002): "...cumple una función simbólica necesaria para ontologizar el campo en la historia occidental, poco importa saber que la gran mayoría de los judíos que exterminó el nazismo no conocieron el universo relativo al campo de concentración, porque fueron enviados a la cámara de gas el mismo día de su llegada..." (pág. 232). El *campo* se puede entender más como una condición, como el resultado de los totalitarismos e incluso de su nueva posibilidad de existencia a través de los Estados de excepción. En ese sentido, su posibilidad es algo latente y puede estar presente en nuestras formas cotidianas de vida, como lo anota Salinas (2014):

El campo de concentración puede ser una ciudad y no un espacio amurallado extraurbano, por ejemplo. Esto ha causado múltiples críticas y sospechas, y con razón. Se trata de una forma bastante abstracta de concretar algo que en sí mismo es tan concreto, tan corporal, tan biopolítico como un campo de concentración... Que el campo de concentración sea el paradigma biopolítico de la actualidad, significa que se le puede trasladar a las condiciones actuales, y en realidad a cualquiera otras. (págs. 159, 160)

Sin duda, es válida la crítica de Salinas (2014), pero como ya lo insinúa Enzo Traverso (2002) el *campo* es una categoría de análisis, no es la simple comparación de situaciones, es la capacidad de ver cómo están dadas las condiciones para que el horror se repita dado la matriz de la política occidental que no se ha librado del fantasma del totalitarismo. Categoría que no parece gustar a varios teóricos, pero que permite estudiar cómo en ciertas sociedades democráticas y "normales" existe un lugar para activar el horror, por si acaso el orden jurídico es desafiado. Al ser el *campo* una categoría de intento de comprensión no desconoce las peculiaridades de cada situación histórica. Es el uso de una metáfora que pueda permitir ver la realidad más ampliamente o de otros modos.

Esta misma metáfora permite pensar en dos dimensiones el *campo* colombiano: primero, como espacio donde se da y es posible el horror, donde la muerte violenta tiene su lugar, sitio geográfico donde las expresiones más radicales de lo inhumano se hacen visibles. En segundo lugar, como matriz política, como condición desde la cual los aparatos del Estado olvidan que los muertos son ciudadanos. La Violencia solo fue posible bajo la ausencia de la mirada de un Estado garante, preocupado en sostener la vida de unos cuantos. Un Estado que vacila, por un lado, y que de varias maneras incita directamente a la violencia política por el otro.

Solo una política de la indiferencia y de la crueldad ha hecho posible que el mismo Estado suscite que unos connacionales se sientan en la facultad y el derecho de quitarle la vida a los otros.

El *campo* es la paradoja radical, es el reino de la norma milimétrica, del reglamento que vigila los cuerpos que intenta uniformar o que al menos lo pretende. La ley u orden jurídico, suspendido este o no, al menos en el caso colombiano, como citábamos antes en los extensos mandatos bajo el Estado de sitio, es el alimento que hace funcionar y que da sentido a la eficiencia de la muerte en el *campo*. Solo una máquina de muerte tan eficiente es posible bajo un orden jurídico que yace impávido ante el horror. Dadas estas condiciones, nada puede estar fuera de lugar en el *campo*, todo se ordena desde el parámetro de esta racionalidad que implica un funcionamiento efectivo a la hora de dar muerte. Tremenda efectividad y orden, sin embargo, también se puede ver el *campo* como caos, es el lugar del atropello, de la violencia gratuita, de la sinrazón e incluso de la pérdida de esperanza, aunque no sea posible otra cosa más que esperar. Para ilustrar lo anterior recurrimos a Levi (2005):

Hace tiempo que he dejado de intentar entender. Por lo que me toca estoy tan cansado de mantenerme sobre el pie herido que todavía no me han curado. Tan hambriento y muerto de frío que nada me interesa ya. Este puede ser muy bien el último día de mi vida, y esta sala la cámara de gas de que todos hablan, ¿qué puedo hacer? Lo mejor es apoyarme en la pared, cerrar los ojos y esperar. (pág. 73)

Este es el testimonio de Primo Levi, testigo de lo que pasó en Auschwitz y quien vivió en su carne el desespero de saber que cada día puede ser el último, que cada día que pasa es un día más de horror, pero a la vez es una jornada más con vida. Eso es todo lo que hay. Este dolor de Levi no es comparable con otra cosa más que con ser víctima. Solo se puede establecer parangón con quien siente que la vida propia o la de los suyos se va sin poder hacer absolutamente nada para detener tal tragedia. Bojayá, zona rural en el departamento del Chocó, es conocido por una de las masacres más dolorosas de Colombia. La gente se apeñuscaba en el templo creyendo que, por ser un sitio sagrado, algún tipo de piedad pueda surgir en los victimarios. Guerrilleros lanzan pipetas de gas contra la Iglesia y la destruyen con todos los moradores que se hallaban adentro. Los paramilitares usan a la población civil como escudo y los subversivos no tienen consideración alguna para lanzar este tipo de

bombas, y lo que es peor, no tienen siquiera compasión para que la gente llore y recoja a sus muertos o salve a los suyos que apenas conservan la vida. Lo anterior es relatado por el Grupo de Memoria Histórica (2010):

Vemos que viene un viejito con un muchacho, un jovencito por ahí de 15 años en una chalupita [bote pequeño]... el viejito lloraba así agachado y el muchacho lloraba y decía: “Los mataron a todos” ... El “Pelao” era como si tuviera el cuerpo en la tierra y el alma en otra parte, porque él tenía la mirada perdida como no sé adónde... Ahí fue cuando dijeron que habían tirado una pipeta [cilindro de gas] en la iglesia, y nos cogimos la cabeza y nos pusimos a llorar... entonces empezaron a llegar botecitos con más gente que venía como más despierta, y nos decían que buscáramos la manera de que paren esos combates para sacar a los heridos. La gente de acá se fue a recoger esos heridos, pero al momento otra vez iniciaron con su disparadera, y ya la gente no podía auxiliar a los que aún estaban con vida. (pág. 64)

Dos situaciones distintas, países diferentes. Los motivos del conflicto que viven estas víctimas son muy disímiles, el dolor que cada uno puede soportar es impensable y a la vez muy diferente. Aun así, es posible pensar que las condiciones que crearon estos vejámenes, la forma como procedieron los victimarios es de posible comparación. En los dos casos vemos el vejamen en su máximo despliegue, de la humillación que se presiente, pero que no deja de sorprender. Levi, con su testimonio, respalda lo que piensa Agamben del campo de concentración: “Es el espacio de esa absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla, que, sin embargo, es la que decide incesantemente sobre todo ello” (Agamben, 1998, pág. 221). El condenado no ha pasado por un tribunal, su pena jurídica es incierta, no se conoce de manera exacta cuál es su crimen, su situación jurídica es indiscernible. Lo único que convive con él es la obligación a esperar. Con razón Kafka es visto como una especie de arúspice, en su obra *El proceso* (2016) vislumbra los juicios cuyo soporte es un derecho dudoso, donde el condenado no tiene idea de su crimen ni de su pena. Solo sabe que algo radicalmente oscuro lo cobija.

Imposible comparar en múltiples aspectos el origen del horror de estos autores y estas víctimas, en el caso de Levi, con lo que han vivido las víctimas del conflicto colombiano. Ya decíamos que son experiencias históricas distintas, pero sí es posible pensar la violencia

desde algunas imágenes que sus relatos nos convocan. Asesinados que no sabían por qué los mataban o que no podían comprender por qué sus vidas eran el precio de las razones de los victimarios. En ambas situaciones es pensable que no hubo ley ni que los protegiera ni que les hiciera justicia.

La vida y la muerte dejan de ser hechos biológicos, son ahora hechos políticos. Los victimarios deciden no solo cómo quedan marcados los sobrevivientes, piénsese en las víctimas de violencia sexual, de marcas, tatuajes, etc., sino cómo se trata el cuerpo de los muertos, cómo se evita que se pueda hacer algo por los que aún parecen quedar con vida después de las balaceras.

Quizá no es posible hacer una conexión inmediata y articulada entre el acontecimiento de la violencia partidista de los años 50 con otras violencias posteriores (narcotráfico, guerrillas, bandas criminales, etc.) o, dicho de otro modo, no es viable históricamente decir que hay relación causal entre unas y otras, aunque sí sea posible que ciertas guerras facilitaron unas condiciones para que se dieran otras. Relacionar a las primeras fuerzas paraestatales (chulavitas y pájaros) con las autodefensas de los años 80 y 90 sería hacer un forzamiento histórico innecesario. O incluso pensar que las primeras guerrillas, las de los años 60, tenían exactamente las mismas motivaciones que las pactaron los Acuerdos de La Habana sería pensar que el río de la historia no tiene recorridos y trayectos que transforman los idearios y las mismas prácticas. Sin embargo, es cierto que esos que hicieron los Acuerdos de La Habana pensaron sus luchas inspirados en los primeros. Aunque la comparación es odiosa, en tanto son dos fuerzas distintas, podemos establecer al menos tres elementos comparativos entre ellos:

1) El accionar del terror en connivencia de la Fuerza Pública con elementos paraestatales: “Al 31 de diciembre de 2012 la Unidad de Justicia y Paz reportó que compulsó a la justicia ordinaria incriminaciones por hechos delictivos confesados por los paramilitares contra 1.023 miembros de la Fuerza Pública (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 158). No es posible pensar a los chulavitas sin el visto bueno de los presidentes conservadores Mariano Ospina Pérez y de Laureano Gómez, estas fuerzas se crearon al servicio de sus intereses más personales: “Se crearon las policías informales y paralelas... al servicio, no del Estado, sino del Partido Conservador” (Caballero, 2018, pág. 346). Sus más oscuros intereses los ubicaron

como prioridad nacional, de allí que la defensa del Estado no era más que la defensa de sus propias posiciones. Así era entendible las alianzas del Estado con estas fuerzas oscuras. Incluso es pensable que no haya ninguna alianza ya que son los mismos.

2) El uso de las masacres como técnica del terror. De la época de La Violencia se pueden constatar este tipo de prácticas sobre todo en la región del Tolima fruto de la persecución contra gaitanistas: “se traduce en pocas pero cruentas masacres de población liberal que tienen por escenario los municipios de Anzoátegui, Falan, Chaparral, Cunday y Rovira, todos ellos de mayorías liberales” (Uribe, 1991. pág 26). Esta fue una práctica profundamente extendida y que generó varios desplazamientos de la población civil. Este mismo foco del terror lo hicieron los paramilitares en los años 80 y 90. De estas masacres abunda amplia fuente documental: El Salado (Bolívar) (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014), Trujillo (Valle) (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2008), Chengue (Sucre), Mapiripán (Meta), y muchas otras que se quedan sin mencionar. Con un listado como el anterior es dable pensar que la masacre se ha convertido en una herramienta tecno política (entendido aquí como la política de lo peor o la antipolítica) que deja claro que solo una manera de entender la convivencia es posible. Quienes no entienden esto deben morir.

3) Aunque está algo implícito este punto en el primero no sobra hacerlo más claro y discriminarlo para poderlo visibilizar: Tanto chulavitas como paramilitares son defensores de oficio del statu quo. El chulavita defiende a la élite conservadora, a los principios religiosos y políticos que darían estabilidad y sustento a la nación, como lo podrían ser la religión católica, la propiedad privada, las tradiciones, la familia y todo aquello que se piensa o se considera como “auténticamente colombiano”. Los paramilitares defendieron a los terratenientes, los gamonales, los caciques políticos y contra todo aquel que agreda, atente o incluso cuestione la legitimidad del Estado. Cobra todo el sentido las siguientes afirmaciones del politólogo Manfredo Koessl (2015) en su investigación sobre el paramilitarismo en Colombia:

El mantenimiento de las tradiciones sociales y religiosas recibe en opinión de algunos, un importante auxilio de la violencia, y muchos agentes no dudan en utilizarla o apoyarla cuando es funcional a sus intereses... Hay que destacar que la violencia también tiene

otros efectos colaterales favorables al *status quo*, e incluso para el regreso de tradiciones olvidadas. (pág. 113)

Lo propio de estas fuerzas paraestatales es defender el orden establecido, aunque se piense de ellos que son una especie de distorsión de dicho orden, hacen parte del mismo, no pueden existir si uno de los dos hace falta. Si bien los contextos históricos en los que se producen estos movimientos armados son distintos, tal vez las condiciones de violencia y de impunidad en que actuaron los primeros no pueden dejar de entenderse como el suelo fértil en que muchos años después llegaron a actuar los segundos. El punto central es que el desprecio por la vida, la crueldad sistemática con la que actuaron, la visceralidad y el horror con el que se ensañaron en contra de sus víctimas los hace ineluctablemente comparables.

Es esta una violencia política porque impide la entrada y participación de nuevos actores políticos, de distintas miradas de la sociedad, porque ve en el pluralismo social y cultural un peligro, también porque pretende mantener un estado de cosas invocando un mito fundacional originario de nación. Pareciera que se perdiera la dimensión histórica de la contingencia, de la inevitable transformación de las cosas y de los sentidos de comprensión del mundo. De allí la insistencia sobre la incapacidad de estos defensores del orden de ver al otro, aquel que piensa y siente diferente como un humano con su posibilidad de enriquecer la convivencia y la sociedad misma, como afirma Koessler (2015): “La Violencia cumple una función conservadora importante para controlar las demandas reivindicatorias de organizaciones civiles, sindicales, indígenas y otras. La intimidación incluye el asesinato de dirigentes y familiares, el secuestro y las amenazas. Colombia sostiene, desde hace varios años el record mundial a defensores de derechos humanos” (pág. 107). Esto implica dos cosas: primero, que esta violencia que le ha correspondido al país está más en pro de pensar que es lo necesario para defender el orden establecido; segundo, que esta violencia llega hasta donde tiene que llegar y eso significa que si debe llevarse vidas por delante sencillamente lo hará, se entiende el fin como una causa superior que impone los medios necesarios, por más deleznable que se consideren. Se construyen todas las condiciones posibles para que la *vida nuda* sea un hecho, pero también una forma de vivir, unas prácticas de subjetivación que justifican los atropellos. Lo que hace posible este modo de existencia no es una mera disposición política, es la construcción de toda una red de dispositivos que hace posible el

hecho de que vida sea desnudada y que quede a merced de los que defienden el orden establecido.

3.4 La desnudez de la *vida nuda*. El valor de una metáfora

La desnudez humana remite a variadas cosas. Al pensar en ella son múltiples las dimensiones que pueden ser invocadas. Por ejemplo, se puede pensar en el tamiz más biológico posible, si pensamos cómo venimos al mundo, desprovistos de cualquier artificio, como un ejercicio imaginativo, estamos desnudos. Cualquier añadido a nuestra desnudez, por antonomasia, es posterior a esta condición biológica. Nacemos desnudos y prácticamente sin nada dejamos este mundo. Puede entenderse como una condición primigenia, no esencial, pero sí característica de nuestra llegada al espacio terrenal.

La desnudez remite también a la fragilidad humana, un cuerpo desnudo es un cuerpo frágil. Los pies no resisten mucho la dureza de las piedras del suelo, en algunas etnias, sobre todo las que viven en zonas selváticas o agrestes, se desarrolla más esta capacidad de resistencia a cambio de una callosidad extrema en la planta de los pies, de lo contrario no sería posible. La piel no resiste mucho tiempo el contacto directo con el frío o el calor extremos, cualquier variación brusca del clima parece un atentado contra un cuerpo que no tiene tan altos niveles de resistencia y que tiende a enfermarse ante tales cambios. Si bien es cierto que hay grupos humanos en diferentes lados del mundo que viven desnudos, casi siempre la desnudez no es absoluta, tienden a cubrirse al menos alguna parte del cuerpo, y cubrirse el cuerpo no es otra cosa que un acto de protección.

El uso del vestido puede ser la constatación de dos cosas. La primera es que el cuerpo necesita cubrirse porque en sí mismo entraña debilidad, precariedad. Segundo, las ropas cubren la necesidad de verse salvado o protegido de la vergüenza. Incluso, vergüenza de ser o ser percibido como frágil, de ser igual a los otros más allá del ropaje. La vestidura diferencia de los otros, pero también entraña protección frente a esos otros. El hecho íntimo de desnudarnos ante otro, por pura voluntad propia, sin coacciones, es el deseo de descubrir dicha precariedad y debilidad. Estar desnudo frente a otro es percibirse débil y dejar que el otro pueda percibir tal cosa. La desnudez en los campos nudistas es hacer público, en medio de otros que también lo han decidido, las limitaciones de lo único que uno es, su propia

corporeidad. En el campo nudista están expuestas las limitaciones del propio cuerpo, pero también la de los otros, lo que hace que tal limitación compartida se sufra menos, es decir, es una debilidad expuesta frente a la de los otros, lo que la hace una debilidad mucho menor pues es compartida. Estar desnudo es una especie de conciencia de sí, es un reconocimiento de sí mismo a través de los límites. Como Agamben (2011) señala, la desnudez es una imagen bíblica primigenia, lo que implica que mucho de lo que pensamos sobre ella tiene una matriz judeocristiana:

Que Adán y Eva antes del pecado no pudieran ver su desnudez porque esta se hallaba recubierta de un vestido de gracia no está dicho en modo alguno en la Biblia. La única cosa segura es que al principio Adán y Eva estaban desnudos y no sentían vergüenza (“El hombre y su mujer estaban desnudos y no sentían vergüenza”). Después de la caída, en cambio, sienten la necesidad de cubrirse con las hojas de higuera. Es decir, la transgresión de la orden divina implica, el paso de una desnudez sin vergüenza a una desnudez que debe cubrirse. (pág. 104)

La ausencia de vergüenza puede entenderse como la presencia de la gracia divina. Los hombres, los humanos, según esta teología cristiana habían nacido vestidos. La vestimenta sería la gracia que habría impedido “la malicia” de ver y percibir la desnudez, o mejor, no era posible percibirla porque no había tal, el cuerpo estaba revestido de la gracia y estar desnudos, cosa que ellos no podían sentir, era estar lejos de la presencia divina. El morbo de la desnudez viene a ser la conciencia de que no hay nada “real” que cubra el cuerpo. La ruptura de la relación con Dios impide la presencia del vestido de la gracia en la corporeidad humana. Así, a futuro, esa gracia divina será recuperable cuando el hombre se decida obedecer nuevamente a Dios. O sea que la desnudez, en el relato cristiano, no hace parte de la creación de la naturaleza humana, esta aparece como consecuencia de la ruptura con Dios. Se está desnudo cuando se está consciente de la debilidad que produce estar lejos de lo divino, la cercanía con Dios es la garantía de la gracia que supera dicha fragilidad.

La desnudez física no se entiende como pecado sino a partir de la conciencia de estar desnudos, desgraciados, sin gracia, por haber desobedecido a Dios. La desnudez expuesta en contra de la propia voluntad es reconocerse vulnerable frente a mundo nuevo, el que está fuera del paraíso, el mundo donde la gracia no tiene lugar. No hay más opción que

escondese, que huir, porque con la carga de la desnudez otro tipo de protección habrá que buscar, si ya no existe la gracia para Adán y para Eva, ahora los cubrirán las hojas de los árboles.

Siguiendo con la dinámica del relato bíblico, es posible inferir que toda desnudez es desnudamiento, no hay una condición previa o un estado anterior a los cuerpos sin vestidos: la desnudez es posterior, viene con una ruptura. Tanto Adán y Eva se sienten desnudos porque el ojo divino los desnuda. Hay conciencia de su nueva condición porque la ruptura del pacto con Dios se lo hace saber. La aparición de la *nuda vida*, de la vida que ha sido desnudada, es fruto de un desnudamiento que es la suma de estrategias que han producido unos cuerpos que se han fragilizado. Si bien pueden ser cuerpos productivos, no es allí donde radica su debilidad sino en su exposición fácil a la muerte.

Podemos decir que hay una vulnerabilidad biológica, pero esta solo es posible hacerla visible, o se hace tal, con la enfermedad o con todo aquel proceso voluntario que mine fuerzas a la vida hasta hacerla desaparecer, es decir, la vida se hace particularmente débil en la ausencia de salud o en toda aquella trama específica que busca hacer desaparecer un tipo concreto de vida. Si nos desnudamos para compartir la intimidad no hay “desnudamiento”, entendido como proceso de avergonzar y debilitar al otro, pues la desnudez con el otro es compartida, es una desnudez que comunica mutuamente un afecto, cualquiera que este sea. Pero si hablamos de desnudamiento como recordatorio de que la vida no le pertenece a su portador, sino a quien puede ejercer soberanía (poder de quitar la vida o dejarla) sobre ella, nos referimos a la práctica de no hacer creíble ni posible el sentido de humanidad a quien su vida ha sido desnudada. Por lo tanto, si la *vida nuda* es la de los migrantes, las minorías étnicas, los apátridas, etc., se percibe en amplios sectores de la sociedad como no humanos. Sus muertes y sus pérdidas tienen poco valor comparado con la de los ciudadanos.

A la vida desnuda no la puede cubrir ninguna ley. No hay ningún dispositivo que pueda vestirla nuevamente, ya que todos los dispositivos están estructurados para desnudar y no para vestir. Todo lo contrario, para que la desnudez de la vida sea posible es porque se han constituido una serie de normas, prácticas, discursos e instituciones que la posibilitan. El cuerpo desnudado es el cuerpo expuesto a la burla, al abuso, al encarnizamiento. Su desnudez es la radical biologización de su condición existencial. De aquí que Agamben (1998) piense

que los estudios biopolíticos deberían fijarse más en el campo de concentración que en otro lugar pues es aquí que el cuerpo humano queda convertido en un mero dato biológico. Si en algún lugar se ha biologizado más el cuerpo, es decir, se ha reducido a mera vida es en el *campo*. He allí el porqué de la comparación del *campo* con la matriz de la política occidental. Si para Agamben la política contemporánea se ha convertido en el ejercicio de reducirlo todo a una mera vida, Bauman (2007) dirá que todo apunta a que seamos solo consumo, que valgamos por lo que consumimos, vidas reducidas a consumir y apenas desde allí se puede dar validez a su existir, otra manera de desnudar.

Una vida vestida implica que sus vestiduras son el filtro o escudo que impide, al menos en un primer momento, que sea objeto de vejámenes. El vestido es la norma, es la tarjeta de presentación que indica que en ese cuerpo hay más que vida biológica, obviamente hablamos de unos pocos, de los privilegiados de una vida *bios*. El vestido es la signatura, en términos agambenianos, es decir, la manera en que los signos alteran el mundo. En este caso, la vestidura es el signo que altera cualquier intento de violación a dicha vida, la condición de la vestidura previene contra la muerte violenta. Por eso el portador del vestido tiene una vida digna de ser vivida, que no puede ser arrebatada arbitrariamente.

En cambio, la vida desnuda o *nuda vida*, es la existencia sin más, es el puro flujo vital del que nadie tiene que preocuparse, excepto quien está a cargo de su control y a su vez tiene que eliminarla cuando sea preciso. Esto para que la vida del que está vestido pueda ser sostenida. Un tipo de vidas sostiene y alimenta a las otras, según este modo de lógica. A quién le puede importar que miles de migrantes sucumban bajo el intento de buscar una vida mejor. A quién le puede preocupar los muertos del conflicto en Siria que para marzo de 2018 se contaban entre más de quinientos mil muertos, discriminados así: “Del balance anunciado, 353.935 personas han sido identificadas, de las cuales 106.390 son civiles (19.811 menores y 12.513 mujeres)” (Sancha, 2018). A qué justicia le preocuparon los doscientos mil muertos de La Violencia en Colombia. Por qué el Estado tendría que acelerar los procesos para saber las razones por las que tanta gente que no tenía que ver con el conflicto murió en la hoguera paramilitar de los años ochenta, noventa y comienzos del dos mil si pareciera no ser de interés general.

Quizá la ley está hecha para que esas vidas desnudadas no puedan tener siquiera la sombra de la vestidura de una vida digna aún después de muertas. La ley se supone que está hecha para todos, en particular y sobremanera para los ciudadanos, cosa que entraña un terrible riesgo pues deja claro que el hecho jurídico de ser ciudadano sea más importante que el de ser humano. Deja esto, entonces, un margen para crear las condiciones de excepcionalidad donde se pueda normalizar la vida desnuda, donde el proceso de desnudamiento de ciertas vidas sea viable e incluso haga parte del quehacer político. Solo desde la excepcionalidad es posible crear procesos de subjetivación en donde desnudar la vida sea una forma de constituir la política y estructurar la sociedad.

3.5 La excepcionalidad como elemento de subjetivación

Giorgio Agamben (1998) afirma que “la excepción es más interesante que el caso normal” (pág. 29), y esto porque la regla no es posible comprenderla sin lo que sucede cuando ella no está y porque “la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella” (Agamben, 1998, pág. 30). La excepción no es una realidad anterior a la imposición del orden o de la regla, la excepción es el resultado de la suspensión de la regla. Cuando se crea la regla se piensa siempre en la posibilidad de qué cosas tendrían que pasar para que se pudiera suspender en una especie de pausa. Quien enuncia la regla debe adelantarse a un posible contexto donde la regla podría tener que levantarse. En política, el *Estado de excepción*, que es la suspensión momentánea de la regla, de la norma jurídica, se realiza por medio de la voluntad del soberano, en sus manos está la posibilidad de tal levantamiento. Como señala Schmitt (2009):

El soberano es quien decide sobre el estado de excepción... A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De lo que se sigue se verá que aquí por “estado de excepción” se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de la soberanía. Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente. (pág. 13)

En el soberano radica la decidibilidad, es él quien encarna el poder de la ley, su aplicación, pero también el juicio para suspenderla. Agamben (2003) data el nombre más antiguo de esta figura jurídica en el desarrollo del imperio napoleónico:

La historia del término “estado de sitio ficticio o político”... se remonta a la doctrina francesa, en referencia al decreto napoleónico del 24 de diciembre de 1811, que preveía la posibilidad de un estado de sitio que el emperador podía declarar independientemente de la situación efectiva de una ciudad atacada o amenazada en forma directa por las fuerzas enemigas. La historia posterior del estado de sitio es la historia de su sucesivo emanciparse de la situación bélica a la cual estaba originariamente ligado, para ser usado como medida extraordinaria de policía frente a desórdenes y sediciones internas, deviniendo así de efectivo o militar en ficticio o político. En todo caso, es importante no olvidar que el estado de excepción moderno es una creación de la tradición democrático-revolucionaria, y no de la tradición absolutista. (págs. 28, 29)

Ese último punto es muy importante puesto que resalta que, desde la creación mismo del Estado liberal moderno, elemento nuclear de la política occidental, se reservó para el soberano esa fisura que provenía de la entraña misma de los regímenes absolutistas: la capacidad para hacer del soberano la ley misma y, por lo tanto, la capacidad de hacer lo que quisiera sin responder a ninguno por nada. De allí en adelante, la historia política de los Estados modernos y sus constituciones es posible dar cuenta de las múltiples ocasiones en que *mutatis mutandis* se ha utilizado la figura del Estado de excepción para la “salvaguardia” de la estructura política de las naciones. En esta forma del derecho hay algo de la mentalidad del diplomático Juan Donoso Cortés, quien veía en la excepción como un milagro que salvaba al cuerpo a punto de perecer, como lo comenta Mayorga (1993): “Es sabido que Donoso utilizó en 1849 la analogía entre el milagro como fenómeno excepcional en la naturaleza y la dictadura como situación excepcional en el Estado, para probar que circunstancias excepcionales exigen decisiones excepcionales” (pág. 283). Esto es una especie de aceptación del refrán de que “a grandes males grandes remedios”. El punto radica en pensar si tal cosa es una solución. ¿Cuál podría ser? Habría que pensarlo con imaginación política, pero ese es otro problema.

Ese beneplácito de que a un mal mayor se le combate con una “solución radical” tiene múltiples ejemplos en la historia. Solo basta con hacer un breve sondeo del siglo XX y encontraremos amplia prueba histórica. Podemos mirar algunos ejemplos. En 1926, el régimen fascista italiano emite una ley que le permite gobernar por medio de los decretos ley, “a partir de 1926 se emprendió el pleno desmantelamiento de la oposición. Se destituyó a los diputados populares, liberales, socialistas y comunistas. Las denominadas Leyes Ultrafascistas reforzaron las competencias legislativas del ejecutivo, aboliéndose en la práctica la clásica división de poderes de los sistemas políticos liberales y democráticos” (Montagut, 2016). Después de estos sucesos es muy posible que sepamos lo que sobrevino en Italia. En 1914, la Asamblea Federal Suiza confiere poderes ilimitados al Consejo Federal en prevención de la situación de la Gran Guerra y “para tomar todas las medidas necesarias a la seguridad, integridad y neutralidad de Suiza” (De Los Ríos, 1997, pág. 78). Como un último ejemplo, en el año 2011 se expide en Estados Unidos la Ley USA Patriot Act que suspendió libertades y derechos bajo el gobierno de George W. Bush para combatir el terrorismo. Al respecto dice la politóloga e historiadora Silvina Romano (2010):

Los operativos de “espionaje” y “contraespionaje” de la administración de George W. Bush para vigilar a ciudadanos estadounidenses mediante mecanismos legales, se presentaron como una “novedad” ... No obstante, la permanencia de una estructura histórica, no implica la ausencia de contradicciones y conflictos, lo cual se pone en evidencia si recordamos que, al inicio de su presidencia, Bush intentó llevar a cabo modificaciones con respecto a la seguridad, pero su propuesta fue rechazada. Con los ataques del 11 de septiembre, sin embargo, tales reformas lograron consenso. De este modo, se creó el puesto de Director de la Agencia Nacional de Inteligencia (CIA) asignándole mayor presupuesto, más tareas y más personal; también se conformó el Centro Nacional de Antiterrorismo y el Centro Nacional de Antiproliferación, transformaciones que se extendieron también al FBI. En el marco de estos cambios se impulsó la Ley Patriota, que es el documento que deja sentado el “recorte” de las libertades civiles de los norteamericanos (especialmente de los inmigrantes) y tiene por objeto condenar todo tipo de acción asociada al “terrorismo” nacional o internacional. (pág. 361)

Una ley que empezó persiguiendo a los migrantes, en especial a los de religión musulmana, y que lentamente fue mutando en una persecución de los nacionales estadounidenses. Pero he aquí una prueba de que la excepcionalidad se va volviendo norma con el tiempo y que hace que la seguridad prime por encima de otros derechos. No es descabellado afirmar que con la emergencia de los Estados modernos nacionales apareció también el correlato de la necesidad de proveerlos de un as bajo la manga que pudiera protegerlos en caso de una extremidad imprevista. Se trata de la suspensión de la ley que busca proteger a la ley misma. Si Napoleón fue el padre de la primera República francesa, y de ella se valieron como modelo otros Estados republicanos posteriores, de la misma manera tomaron esos códigos del imperio napoleónico, en los que Agamben los primeros ejemplos jurídicos de los Estados de sitio, para cuidar la República. No en vano terminó Napoleón siendo un emperador para salvar la República. ¡Vaya ironía!

La excepción es más interesante que la regla porque la excepción no se puede subsumir en la regla, la excepción es lo que está marcado por la incertidumbre, es una especie de arma de contención frente a lo inesperado. Pero el modo como se comprende, se aplica y se actúa de la mano de la excepción es la manera como uno podría descifrar el proceder y el quehacer de la autoridad estatal. A través de la excepción es posible entender los alcances, pero también las miserias de cierto tipo de pensamiento jurídico, bastante arraigado, que ha constituido la regla. Ese “as bajo la manga”, ese “por si acaso” que contiene el Estado de excepción es lo que permite inferir que el *campo* se haya instalado como elemento clave en la política occidental. Claro está que el *campo* es visible y palpable para unos a favor de otros. Lo anterior en palabras de Reyes Mate (2003):

¿Habrá que concluir que, efectivamente, el campo, como lugar propio del estado de excepción, simboliza la política moderna? Lo primero que hay que decir es que no para todos. Para el soberano y para los que con él están el campo es lo otro. Para algunos puede que sí lo sea. Lo que entonces debemos hacer es intentar ver la historia con sus propios ojos y ver cómo entiende su excepcionalidad. (pág. 84)

No se trata de equiparar la democracia liberal con el horror nazi, se trata de advertir que hay una estela de arbitrariedad en el diseño jurídico de la primera: “Afirmar que la democracia en la que vivimos países es equiparable al fascismo es una broma para los

miembros de un Estado de bienestar y un sarcasmo para las víctimas de Auschwitz” (Mate R. , 2003, pág. 79). Pero no significa ello que no sea necesario pensar en nuestras mismas democracias, en su estructura y en los dispositivos que se han organizado dentro de ellas mismas que posibilitan los abusos que se dan en los Estados de excepción. Hemos utilizado en varias ocasiones la figura de la grieta como sinónimo de la fisura por donde se han filtrado y se siguen filtrando diversos horrores. Por dicha hendidura ha sido posible que se cuele el despropósito de un autoritarismo fascista que ha construido los dispositivos que disponen de ciertas vidas a las que se les ha quitado su valor.

No es gratuito que Colombia haya sido un país donde el *Estado de excepción* haya sido una regularidad en su historia política. El derecho de excepción en el constitucionalismo colombiano terminó por convertirse en una institución arraigada en nuestras prácticas constitucionales y políticas. Reyes Mate (2003) afirma que el *campo* no es una mera figura literaria que usa Agamben, es una realidad que se ha materializado. Lo mismo la excepcionalidad. No es simplemente un salvavidas jurídico, ni letra muerta en la historia política de nuestro país, más adelante nos referiremos a ello. La excepcionalidad es una técnica de gobierno, y el campo es su fruto más evidente:

El campo al que se refiere Agamben, como lugar simbólico de la política moderna, es algo más que una figura literaria. El campo, en efecto, tuvo lugar y ese hecho afecta sustancialmente a la reflexión que nos ocupa. No es lo mismo hablar del campo como posibilidad situada en el horizonte que como facticidad que tenemos a nuestras espaldas; no es lo mismo considerar el estado de excepción como una pieza del engranaje de la política conocida que tener tras de nosotros a Auschwitz (Mate R. , 2003, pág. 117)

Salvando las distancias, del mismo modo, no es posible hablar del *Estado de excepción* como una posibilidad jurídica a hablar de él en términos de normatividad de gobierno. La excepción no es solamente una norma en el aparato constitucional, hace parte de una democracia que parece desconfiar de sí misma. No se trata de abogar por una estructura jurídica perfecta, eso no existe, y quizá lo que hay es mejor que otros modelos perversos, pero lo que hay no nos puede dejar indiferentes frente a lo que ha producido. De esta realidad hay suficiente prueba histórica y documental de que en Colombia ha sido una forma de gobierno favorita, aunque eso no se diga explícitamente, que se extendió como la manera

práctica de gobernar de modo efectivo y que justificara el uso de la fuerza. Tal como lo sostiene Vanegas Gil (2011):

En efecto, la figura de los poderes excepcionales casi siempre ha estado presente en nuestro constitucionalismo desde los albores de nuestra vida independiente, no solo por su consagración formal en los textos superiores, sino también, y esto sí con mayor preocupación, por el uso exagerado y abusivo, declarado o no que se hizo de dichas facultades extraordinarias en tiempos de crisis que terminaron por convertirla en fuente de ‘necrosis constitucional’. (pág. 262)

El término necrosis constitucional puede entenderse de diferentes maneras, como una metáfora catastrófica que habla de una ley muerta, pero una comprensión más punzante sería que la Constitución como mapa de navegación y garante de los derechos constitucionales de los ciudadanos queda pulverizada, pues la norma no solo es papel mojado, y que ella misma guarda la oportunidad para que sea violada y obviada, allí radica su necrosis. Esto redundaría en una especie de disonancia cognitiva a nivel social y jurídico porque el *Estado de excepción* se presenta como un modo legal de lo que no puede tener modo legal. Mientras Agamben se había preguntado en el libro *Homo Sacer I* (1998) por el cómo hemos llegado al momento en que nos encontramos, la pregunta en el libro *Estado de excepción* (2003) es sobre qué significa actuar políticamente. Lo anterior debido a que si la política occidental posibilita el Estado de excepción, esto no es más que “un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (Agamben, 2003, pág. 26).

La ley suspendida o acomodada, si bien en el caso de Agamben se refiere al actuar de la política general del mundo occidental, no deja de recordar una práctica cultural que evoca lo que el historiador Jorge Orlando Melo refería sobre la recepción de los colonos españoles de la Nueva Granada con respecto a las normativas. En principio, normativas de los impuestos pero que después pasó a mucha de la legislación en general: “‘Se obedece pero no se cumple’, hasta que llegó a creerse que esta regla estaba escrita en las normas legales y que el rey había ordenado que no se obedecieran sus resoluciones cuando en algo fuera ‘en perjuicio de sus vasallos’” (Melo, 2017, pág. 85). Así la ley no solo se convierte en letra muerta, sino que en morir es el morir de los ciudadanos que aspiran a que cuando ella tenga que protegerlos lo

haga. Eso que en principio parece un acto de trampa picaresca termina siendo toda una red social y cultural que permite las muertes de los que debían ser protegidos por la ley.

Volviendo al punto de Agamben, este lo que quiere es demostrar que la validez de lo que Walter Benjamin decía en su *VIII tesis sobre la historia*: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es regla” (Benjamin, 2009, pág. 139). Eso que pasa por una eventualidad, por una posible salida alternativa, pero remota, es en verdad la salida estandarizada. Agamben pone el ejemplo del *Estado de excepción* que se instauró en la Alemania de Hindenburg, que buscaba la protección de la democracia. Pero esa democracia blindada, protegida parece no ser tal:

El estado de excepción en el cual se encontraba Alemania bajo la presidencia de Hindenburg fue justificado por Schmitt en el plano constitucional a través de la idea de que el presidente actuaba como "custodio de la constitución" (Schmitt, 1931); pero el fin de la República de Weimar muestra por el contrario con claridad que una "democracia protegida" no es una democracia, y que el paradigma de la dictadura constitucional funciona sobre todo como una fase de transición que conduce fatalmente a la instauración de un régimen totalitario. (Agamben, 2003, pág. 46)

Asegurar la democracia, protegerla con un Estado de excepción es un contrasentido, es directamente un suicidio del sentido de lo democrático, máxime si esa protección incluye que la democracia quede en un estado de vacilación. No se puede suprimir para poder reinstalarla, es una especie de contrasentido. La democracia implica que haya derecho, pero el problema es que con el *Estado de excepción* el derecho desaparece y solo queda el Estado. En palabras de Agamben (2003):

Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor. (pág. 46)

Esta ley no es ya el código previamente establecido para facilitar la convivencia, sino que es el soberano en toda su capacidad de establecer lo que considere conveniente. Allí tiene sentido el concepto de Agamben que define como *fuerza de ley*, la ley está, pero no está;

desaparece con la excepcionalidad, pero se halla en manos del soberano; la ley es él. Entonces, se halla en el soberano la capacidad para suspender la ley. Vimos anteriormente los casos históricos en los que se facilita dicha coyuntura. En el caso colombiano, son varios los momentos, también, en los que se gobernó por medio del *Estado de excepción*. Los más significativos, por lo que han sido momentos marcados con la sangre, los podemos ubicar en un momento clave del nacimiento de La Violencia, con el gobierno de Mariano Ospina Pérez:

Igualmente, desde el cierre del Congreso —en noviembre de 1949, durante el gobierno de Mariano Ospina Pérez (1946-1950)— hasta la expedición de la Constitución de 1991, Colombia vivió prácticamente en un régimen de excepción permanente. Al amparo de ese régimen de excepción, no sólo expidió el gobierno normas relativas a todos los aspectos de la vida social sustituyendo así de facto al Congreso como legislador—, sino que su vigencia posibilitó la violación de numerosos derechos ciudadanos. (Uprimny & García Villegas, 2005)

Para poder controlar las revueltas por la protesta del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán e introducir a la fuerza paraestatal de los chulavitas se recurrió a semejante atrocidad, con todas las desgracias conocidas como consecuencia. De igual manera, en el gobierno de Laureano Gómez todo fue bajo la misma: “tomaba decisiones prácticas mediante decretos de estado de sitio” (Caballero, 2018, pág. 349). Heredó la violencia que venía con Mariano Ospina y la radicalizó aún más: “en su gobierno se desató la más grande violencia oficial, que aún se recuerda con horror, por la naturaleza y los métodos usados en numerosas masacres y asesinatos políticos contra los liberales” (Roll, 2002, pág. 239).

Mencionar la dictadura del General Gustavo Rojas Pinilla, quien dio golpe de Estado a Laureano Gómez, como un periodo de Estado de excepción es de suyo una obviedad pues fue un gobierno de facto. Su ascenso fue bien recibido por amplias capas populares que esperaban una transición a la democracia y un fin de la violencia partidista, o sea que su mandato no sería extenso, además no se postularía para ser presidente más allá de 1958. Sin embargo, como sostiene Halperin Donghi (2017): “...bien pronto se hizo evidente que las ambiciones de Rojas Pinilla no se limitaban a facilitar el retorno al orden político tradicional” (pág. 496). Lo anterior irritó a los partidos tradicionales quienes entre sí escasamente se

soportaban ahora mucho menos a alguien que no provenía de sus filas. Por tal motivo cayó el gobierno del General.

Después de caído el régimen militar viene el pacto consociacionista del Frente Nacional, en cuyos dieciséis años fue tremendamente recurrente el uso del *Estado de excepción*. Mientras en otros países de América Latina empezaba aplicarse las tácticas anticomunistas de la Doctrina de Seguridad Nacional, en Colombia se vivió el “esplendor democrático” de vivir en el *Estado de excepción*:

Ese formato dictatorial y de golpe de Estado no fue necesario en nuestro país, donde la élite tradicional era una sola e incluía por igual a políticos, militares y sectores económicos; el aparato estatal, consolidado igualmente sobre miles de torturados, desaparecidos y asesinados, contaba con los instrumentos que se requerían para acentuar la exclusión y combatir a los que se consideraban el “enemigo interno; fue así como la norma de excepción del estado de sitio, contemplada en el Artículo 121 de la Constitución de entonces, se convirtió en cuasi permanente para afianzar la represión; basta un ejemplo: de los 192 meses que duró el Frente Nacional, 126 se vivieron bajo el estado de sitio. (Villamizar, 2017, pág. 26)

Los gobiernos de la época no supieron gobernar sino de dicha manera. O quizá así entendieron que era, al menos para ellos, la mejor técnica de gobierno. Digamos que en el ejemplo de la cita anterior se hace claro la idea de Benjamin de que la excepción es la regla. Lo peor es que este tipo de prácticas se van normalizando en el horizonte simbólico de la sociedad. Como un último ejemplo, finalizando los años setenta, en pleno furor de la Doctrina de Seguridad nacional, más fuerte aún que los años sesenta del Frente Nacional, el gobernante es Julio Cesar Turbay Ayala. De modo más preciso, el gobierno de Turbay Ayala tuvo lugar entre 1978 y 1982, este gobernante para atacar la subversión izquierdista utilizó todos los medios a su alcance, algunos de dudosa legitimidad, pero sobre todo heredó la tradición del uso del Estado de sitio para poder imponer los pedidos del anticomunismo norteamericano. Lo anterior es comentado por Pecaute (2006) de la siguiente manera:

La vigente permanencia del estado de sitio no es una innovación. Raros han sido los momentos en los que ha sido levantado a lo largo de los últimos treinta años. Pero su trivialización no atenúa sus implicaciones: Además de las funciones que asigna a la

justicia militar hace flotar una amenaza constante sobre todas las manifestaciones de oposición. El mandato de Julio Cesar Turbay se inauguró, sin embargo, bajo el signo del refuerzo sin precedentes de los mecanismos de excepción. (pág. 289)

Iniciado el gobierno de Turbay Ayala se aplicó con rigor un paquete de medidas para reforzar su política guerrerista llamado Estatuto de seguridad, que no fue otra cosa más que medidas que autorizaban al gobierno a retener sin el debido proceso y a saltarse la ley para “salvaguardar” la seguridad nacional. En este gobierno la excepcionalidad, tuvo, quizá, más relevancia que ningún otro. Se hizo todo lo posible, como sostiene Lora (2017), por “la estigmatización de los derechos humanos como un discurso de izquierda, o de una forma más precisa, los derechos humanos como una estrategia de la subversión” (pág. 15). Turbay Ayala no soportaba un discurso político distinto al proveniente del conservatismo o del liberalismo; la pluralidad política se entendía como una amenaza; las demandas sociales y la pugna por los derechos económicos eran vistos como un peligro. No es exagerado decir que la excepcionalidad, de forma explícita, se utiliza como una técnica de gobierno.

A modo conclusivo de esta citación de ejemplos, es posible afirmar que la excepcionalidad está constituida para frenar la violencia, para dejar que el Estado opere donde tiene que operar. Su función es normalizar las estructuras de gobierno que han sido afectadas por las amenazas a esta, sin embargo, tal pacificación ha logrado todo lo contrario: ha limitado los derechos, ha vulnerado las vidas, ha justificado que la presencia del Estado sea a través de las armas y nunca por otros medios. Tal parece que la excepcionalidad no tuviera el objetivo de normalizar sino de hacer permanente la crisis, como inspira decir Reinhart Koselleck (2007).

Más allá de considerar la problemática de la situación de esta forma de construir política, habría que pensar en la racionalidad que constituye y que posibilita este tipo de prácticas. No nos remitimos aquí exclusivamente a hacer una crítica a esta forma de gobierno y de la figura jurídica que abre la puerta a la suspensión de la norma. Es bastante probable que la excepcionalidad termine subjetivando a los sujetos políticos, es decir, que sus prácticas terminen configurando la forma de ser y del quehacer de la política penetrando la cotidianidad, sus formas sociales, sus discursos, sus aspiraciones, superficies y dinámicas elementales, etc. Quizá por ello, como lo comenta Brown (2016): “Foucault nos recordaría

que cualquier racionalidad política ascendente no solo es destructiva, sino que crea nuevos sujetos” (pág. 43). Los sujetos políticos pueden llegar a considerar que en pos de cierta seguridad y de proteger el statu quo de la política sea posible dejar de garantizar los derechos de las gentes. Si la vida es la norma y la muerte la excepción, más aún la muerte violenta, se hace posible justificar las muertes de aquellos que puedan suponer un peligro para el Estado nacional.

Dadas estas condiciones, en las que se naturaliza la muerte violenta de agentes políticos de ciertos partidos, es que se reproduce la incapacidad de movilización de una sociedad que es indiferente a la violencia política. Solo una indiferencia incubada en el corazón de una sociedad puede producir genocidios como el del partido Unión Patriótica, terror radical que buscaba la desaparición de todos los miembros de una filiación política:

El ejercicio de la violencia sistemática en contra de los militantes de la UP se da entre 1984 y 2002 y está marcado, al menos, por tres omisiones que es necesario señalar: i) la justicia tiene una deuda histórica con las víctimas, las familias, los sobrevivientes el movimiento político, porque la impunidad rodea los hechos del peor crimen político en la historia reciente del país; ii) el Estado tiene una responsabilidad ineludible en términos de reparación integral, porque la ineficacia de la justicia no lo exime de dignificar y reparar a las víctimas y a su memoria; y iii) la sociedad en su conjunto tiene el derecho de conocer la historia integral de los hechos y el deber social de subsanar los vacíos de discernimiento alrededor de los hechos que marcaron el destino de la UP. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, págs. 15-16)

La última parte de la cita anterior, en su tercer punto, hace hincapié en esa sociedad que no supo, no pudo, e incluso hasta ahora, no ha podido reconocer qué fue lo que ocurrió, por qué desde el Estado permiten que toda una filiación política quede al borde de la desaparición porque resulta estratégico desaparecerla para poder sentir, quienes cometen tales crímenes, que están “haciendo patria”. Una sociedad que solo responde con silencio frente a los crímenes, allende de que esté atemorizada, es porque ha naturalizado los miedos como parte de su proceso político, así mismo, se distancia de toda posible participación en las decisiones que le competen.

No es posible negar que las masacres no lograron causar todo el impacto ético que actos de barbarie como este deberían suscitar. Es decir, ante la barbarie y el terror la respuesta debería ser la movilización y el rechazo sistemático, exigir al Estado las investigaciones y las sanciones necesarias. Este tipo de movilizaciones y solidaridad poco se vieron en las épocas en que ocurrieron los hechos. O sea que dos cosas terminaron por herir de muerte a la Unión Patriótica: primero, el tipo de violencia que se ejerció contra sus miembros: “No se trató de una violencia para hostigar, fue una para exterminar, pues prevaleció el asesinato y la desaparición sobre las amenazas y el desplazamiento forzado” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, pág. 109). Segundo, la indiferencia de la sociedad, el grueso de la gente asociaba a la Unión Patriótica con las guerrillas de las FARC, cosa bastante discutible pues el movimiento había nacido bajo los acuerdos de paz con el presidente Betancur, pero se habían desligado de los subversivos, y esos muertos para ellos no importaban tanto. Se podría resumir que en cada muerte de los miembros de la Unión Patriótica hubo entonces dos tipos de asesinato: el físico y el moral.

En Colombia el asesinato se ha venido normalizando, si bien es cierto que después de los Acuerdos de La Habana se ha registrado una baja importante: 12.262 muertos por homicidio en el año 2016. Según la Fundación Ideas para la paz (2017) esta cifra sigue siendo muy alta, si se compara con otros países de América Latina como Venezuela, que tiene alrededor de 17.000 o Brasil con más de 56.000, algo ha bajado Colombia, pero sigue siendo un número fuerte que deja una estela clara de dolor... El hecho de que las muertes violentas no se hayan podido erradicar significativamente implica una normalización de dicha práctica. En Colombia, de manera específica, se entendió como una manera de relacionarse con el contrario, como se puede probar con el ejemplo de la masacre de la Unión Patriótica. Es posible inferir, cuando la violencia estatal (por omisión o por acción) se convierte en parte del paisaje, que lo excepcional se convierta en regla, o dicho en palabras de Benjamin (2009):

La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción...El asombro ante el hecho de que las cosas que vivenciamos sea ‘aún’ posibles en el siglo XX no es en

absoluto filosófico. No se encuentran al comienzo de ningún conocimiento, excepto que la representación de la historia de la cual este proviene sea insostenible. (pág. 139)

Son los más humildes los que han sufrido el rigor de la excepcionalidad. En el nombre del progreso, de finalidades últimas que deben llevarse a cabo, se han cometido los atropellos. Nadie sospechaba que todas estas cosas, el Estado, el derecho etc., al menos en principio, se iban a volver en contra de los oprimidos que Benjamin menciona. Si bien son diferentes estos en cada situación histórica, se parecen mucho a la hora de comparar las sociedades: son los más débiles, los frágiles de la sociedad; su sangre se vuelve el fermento para poder estabilizar las estructuras sociales.

El desborde de la violencia estatal, ya sea por activa o por pasiva, da paso a otras formas de violencia. Estas se conectan entre sí. Es posible que, en principio, al menos como un ejercicio especulativo, el narcotráfico no sea un crimen político, el problema es que al relacionarse con todas las redes del poder y la política terminan teniendo una conexión innegable. Incluso la delincuencia común puede ser pensada como la ausencia de políticas sociales y penales que luchen contra tal realidad, al menos en un momento último. No es posible que los delitos en su proceso de organización no se articulen, como sugiere Pecauc (2015):

El desarrollo de una economía ilícita, como la de las drogas, solo puede lograrse mediante el uso de la violencia. Los riesgos asumidos por los actores de esta economía obligan a la creación de organizaciones oligopólicas que minimicen los riesgos ligados tanto a la producción como a la comercialización, para garantizar las rentas de situación...Este modelo de oligopolio violento tiende a extenderse a otras organizaciones ilegales que se esfuerzan por captar en su provecho una parte de las ganancias salidas de diversas actividades económicas, y de imponer, al hacerlo, formas de control sobre la población en territorios dados. (pág. 25)

La violencia tiene vasos comunicantes que, si bien no remiten todas al mismo origen, tienen capacidad de articulación pues su interés remite a la defensa de quienes la ejercen, generalmente los más poderosos. Roto el tejido social es fácil ver la fractura ética que impide sentir dolor y compasión por el asesinado. Casi que se justifica su muerte con expresiones tan coloquiales y comunes como “por algo lo mataron”. Como también lo advierte Daniel

Pecaut (2001) en otra de sus obras, pensando precisamente, como en el texto anterior, esa relacionalidad y articulación de los procesos de la violencia, aunado a las huellas sociales que deja: “En este momento la violencia es una situación generalizada. Todos los fenómenos están en resonancia unos con otros. Se puede considerar, como es nuestro caso, que la violencia puesta en obra por los protagonistas organizados constituye el marco en el cual se desarrolla la violencia” (pág. 90). Dado esto, es posible pensar que las violencias en Colombia siempre pueden verse desde un origen político, sin duda aquí el término está profundamente corrompido, pero es una manera en la que cierto tipo de la sociedad pretende organizarse, y en ese proceso junta todos los medios posibles para conseguir sus objetivos y mantener la defensa de sus intereses.

Cuando la violencia abre paso a otras formas de violencia se abren las condiciones para banalizarla, es decir, la capacidad de ser intolerante con la violencia se pierde. No existe, o al menos se oscurece, la potencia que permite rechazar, de modo amplio, todo aquello que normaliza los efectos de la violencia en la sociedad. La agresión no solo se da en el campo de batalla, sino que inunda tanto los espacios públicos como privados de la convivencia. Las mediaciones y los vínculos sociales se ven barnizados por un espiral que todo lo toca y a la vez marchita.

Esta penetración de la violencia en todos esos espacios es lo que va constituyendo una racionalidad, desde una perspectiva foucaultiana, entendida como “una estructura plural que involucra una conflictiva sucesión de racionalidades específicas o múltiples” (Castro Orellana, 2008, pág. 368). O dicho de un modo más preciso aún: “la racionalidad tiene ante todo un sentido instrumental: modos de organizar los medios para alcanzar un fin” (Castro, 2011, pág. 346). Es toda una disposición, una forma de pensar, la construcción de avales que permitan procedimientos, normas, discursos, estatutos, etc. Es la manera en que toda una sociedad, a través de diversos medios, construye saberes, leyes, conocimiento experto etc., dispone de todo lo necesario para que una finalidad se cumpla.

Siguiendo esta misma línea de Foucault, y a modo de síntesis, podríamos decir que una racionalidad es una forma de razonar que se articula en diversos campos: la voluntad de verdad (tipos de conocimiento que se producen en una época concreta: sexualidad, economía, etc.). Por eso mismo, en esa racionalidad de la violencia se produce un saber sobre la muerte,

y una serie de prácticas como las formas de ejecución de los humanos como si fueran animales, tal como indica María Victoria Uribe (2004), hablando de la época de La Violencia en su texto *Antropología de la inhumanidad*. Son ejercicios sexuales violentos usados como armas de guerra y muchas otras acciones que indican que una racionalidad específica produce hechos puntuales.

Esa racionalidad de la violencia permea todas las capas de la sociedad hasta convertirse en una forma práctica y concreta de ser en el mundo. Así la violencia deviene hegemónica, omnipresente, un término fuerte, pero quizá necesario para comprender mejor su presencia tanto simbólica como real en múltiples ámbitos de la sociedad. No fue gratuita la aparición de los llamados "violentólogos", expertos e intelectuales que intentaron comprender el fenómeno de la violencia en Colombia, pero que no solo se dedicaron a la producción intelectual sino a ver al país desde dicha realidad, como lo anota Cartagena Núñez (2013):

En Colombia, a partir de la década de los ochenta, se produce una ruptura substancial en la concepción de la violencia, en la manera de abordarla como fenómeno social y proponer soluciones. La nueva concepción subraya el fenómeno como efecto de problemas concretos y estructurales, con lo cual explica y reconoce tanto la existencia de un conflicto interno armado, así como la presencia de grupos insurgentes en tanto actores que configuran el escenario nacional. (pág. 125)

En algún momento se llegó a decir que algunos de estos estudios de los violentólogos se formulaban preguntas y/o respuestas drásticas frente a cierta naturaleza violenta del colombiano, como sugiere Santis (2000): “Diversos estudios de los violentólogos de vieja data hablan acerca de las causas objetivas del fenómeno, como: la naturaleza violenta enraizada en la sociedad colombiana, la desigualdad y la pobreza, la falta de educación y de oportunidades laborales, las deficiencias en cuanto al capital humano”. Hoy esa naturalización es cuestionable, pero tal vez era una manera de tratar cómo era posible que hubiese ninguna salida visible para que tal situación se detuviera. Sin esos estudios, sin preguntarse por unas posibles causas objetivas, tal vez no se hubiera iniciado una reflexión sesuda, aunque tales causas fuesen más complejas y múltiples de lo que en principio se pudiera imaginar.

La “esencialización” de la violencia, o su naturalización, se cae cuando es posible ver resistencia ante la misma, posibilidad de resistir al conflicto desde otras prácticas. Las comunidades de paz, experiencias sociales y comunitarias de poblaciones que no quieren ser víctimas de un conflicto que ellos no suscitaron, son un ejemplo, uno de tantos, de que otra forma de vivir es posible, aun cuando ellas mismas han sido víctimas de la violencia. En sí mismas, estas comunidades pretender ser testimonio de pluralidad ante la visión monolítica de los actores del conflicto, como lo manifiesta Belalcazar Valencia (2011):

Entre múltiples formas de resistencia civil se reconocen las comunidades de paz, como forma de movilización social caracterizándolas: Su carácter de proceso, Su construcción colectiva, Su organización en torno de valores constitutivos de la paz y la democracia, Su origen y proyección desde las bases, Ser generados y jalonados por comunidades asentadas en un territorio (raíces, tradiciones, identidades...), Respuesta organizada, sin recurso a las armas, al impacto del conflicto armado y/o expresiones de violencia estructural. (pág. 197)

Estas comunidades no son la única resistencia, no son necesariamente la salida a toda la complejidad del conflicto colombiano, pero son un claro ejemplo de que es posible otra forma de convivencia y otra manera de hacer frente a la violencia armada. A esa hegemonía que hace de la violencia una excepción convertida en regla, las comunidades de paz se transforman en una excepción de la excepcionalidad. Al poder que fluye en medio de un tipo de racionalidad se le interpone diversas formas de resistencia. O dicho de otro modo: “Si no hubiese resistencia, no habría poder” (Castro, 2011, pág. 357), por esa misma razón son posibles las comunidades de paz.

La excepcionalidad, que se ha convertido en regla, no responde simplemente a una figura jurídica, no es sencillamente la respuesta constitucional a una eventualidad, a problemas de orden público. Es, más bien, una especie de síntoma de la racionalidad política que se ha constituido alrededor de la violencia. La excepción estaría articulada a la regla, es posible decir que es la otra cara de la regla, esta no se entiende sin la excepción. La excepción es incluida en su exclusión. La suspensión de la garantía es parte de la manera de garantizar. Es posible desde allí relacionar, no simplemente como una relación causa-efecto, la emergencia o configuración de una ciudadanía del miedo, poco decididas a entender la política como el

espacio de la dialéctica de los intereses. Ciudadanías abstencionistas, amedrentadas que no quieren entrar en los espacios de participación pues consideran que esos temas no les corresponden, y ya es posible intuir, como lo hubiera advertido drásticamente Platón (2009) hace siglos, que cuando no se participa en política se le da espacio a que gobiernen los peores hombres. En esos gobiernos de los peores hombres, en donde la radicalidad del abuso parece ser una norma, donde la excepción se ha sentado en un trono, es donde crecen las condiciones de la *nuda vida*. Sin embargo, resistir es posible, contrariar ese tipo de gobiernos se convierte en una demanda moral, esa *nuda vida* no es solo pasividad, es también posibilidad de crearse y resistir, aun a pesar de toda la adversidad, o quizá por ello.

3.6 El miedo como sustancia de lo político

“El origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres, sino al miedo mutuo” (Robin, 2004, pág. 66). Con esta frase extraída del texto de Robin, que a su vez hace un análisis de las ideas de Thomas Hobbes, podemos pensar que mientras algunos desean erradicar el miedo como parte de sus vidas, esta tesis es la confirmación de que no es posible la organización política sin miedo. El problema está en la intensidad de dicho miedo, es decir, si es permanentemente visible y tangible en las acciones de la vida cotidiana, como pasa y sigue pasando en sociedades altamente violentas.

Thomas Hobbes entiende que el miedo tiene unos usos sociales, no solo paraliza, como se podría pensar a priori. No solo es una emoción, también puede llegar a ser, como de hecho ha sucedido, una idea política. Lo que hace que el miedo sea una emoción tan particular, tan intensa, es que está relacionada con la duración y la calidad de la vida misma, el miedo lo es a partir del temor de perder la vida. El miedo a enfermarse, a lo desconocido, a enfrentar retos que son demasiado complejos, no son otra cosa que saber que lo inevitable tiene que llegar: dejar de existir. Esta misma idea-emoción ha sido el motor, desde las ideas hobbesianas desarrolladas en su libro clave *Leviatán* (1995), de la necesidad de que los seres humanos se organicen para no perder la vida. Vida que se puede perder a manos de miembros de la comunidad en la que cada cual se encuentra o en la de foráneos a la misma. Aquella famosa frase por la cual Hobbes es conocido: “homo hominis lupus est”, el hombre es un lobo para el hombre, es porque sabemos, o al menos lo intuimos, que quien más representa

un peligro para la existencia humana son los mismos seres humanos. No se parece tanto o de manera más dolorosa que sucumbir bajo la mano de otro hombre. No son los animales, ni la enfermedad lo que produce más temor como dejar de existir porque otro humano así lo determinó.

A partir de ese temor, aparece la necesidad de organizarse y regularse, de establecer muros de contención, morales y legales, que eviten que los hombres se maten unos a otros. Incluso, si la amenaza es extracomunitaria, si es de fuera que proviene el temor, la organización de la comunidad, de aquellos que se reconocen como pares, puede evitar que dichos temores se materialicen. Es en el Leviatán, la figura gigante del Estado, en quien se pone la confianza para que la defensa ante las amenazas sea real. Con tal monstruo como garante, se supone al menos, no será fácil perder la vida, ya quien quiera atacar o tomarse la justicia con las propias manos, tendrá que vérselas con el Leviatán. Ahora, los pares de la comunidad estarán vigilados, no podrán hacer lo que ellos quieran, si han hecho un pacto de cumplimiento, a él se deben remitir. Los foráneos habrán de encontrarse con un ejército o un Estado que tiene la obligación de defender a los suyos.

Esto nos lleva a pensar, al menos en un primer momento, que el miedo, aunque parezca todo lo contrario, puede ser creativo, tiene la posibilidad de estrechar lazos sociales y construir elementos constitutivos de una estructura política sólida. La majestuosidad del Leviatán no está solo para amedrentar, está también para que todos hagan parte del monstruo, es decir, se sientan vinculados a él. Hobbes plantea su teoría del Estado a partir de esta metáfora del Leviatán, monstruo marino de origen bíblico, en algunos textos aparece como tal, en los Salmos específicamente, o serpiente tortuosa, según el Libro de Isaías. Este Leviatán será el guardián y el defensor contra el *estado de naturaleza*, especie de condición anárquica y primitiva, previa a una organización estatal, en la que cada cual vela y actúa de manera radical en la defensa de sus propios intereses, sin tener en cuenta a los demás. Este estadio pone a los humanos en la posición de proceder según su propio criterio, de manera aislada, sin elementos que lo aten a otros hombres, por lo tanto, el atropello estará a la orden del día. Dicho en otras palabras, hablamos de un estado de guerra permanente.

Hobbes está contemplando con sus propios ojos los efectos de la guerra, sabe lo que ella produce, las miserias que deja a su paso. Concretamente ve la lucha denodada entre

monárquicos y parlamentaristas en la llamada Guerra civil inglesa, conflicto que va de 1642 a 1651. Sobre los estragos de dicha guerra Black (2003) sostiene: “De una población masculina que rondaba los 1.5 millones, aproximadamente 80.000 murieron por combate y otros 100.000 por otras causas derivadas de la guerra, y sobre todo por las enfermedades” (pág. 81). La guerra había dejado una desolación profunda, todo lo que se había demorado en construir el país estaba quedando destruido por los bandos en combate. Hobbes piensa la política como el arte de evitar la guerra, pues esta lo destruye todo, se supone que la política ayuda a construir.

En ese momento histórico hubo razones para pensar que se necesitaban instituciones fuertes y blindadas que soportaran los avatares de la conflictividad humana. Además, que protegieran a los ciudadanos en este tipo de circunstancias. Digamos que el miedo tiene la capacidad de ayudar a conservar la vida y, por muy molesta que pueda ser dicha emoción, a casi nadie le gusta tener miedo o vivir con miedo. Se hace necesario para prevenir y tomar precauciones ante el peligro, pero no es deseable tener la conciencia permanente de que la vida se puede perder en cualquier instante.

Sin embargo, no es necesario naturalizar dicha emoción, si bien hay múltiples cosas que se repiten con el miedo y con la experiencia de la guerra, una cosa son los miedos del Siglo XVII y otra el cúmulo de miedos que se han creado en las sociedades contemporáneas para movilizar ciertos deseos y necesidades. También los miedos de siglos anteriores fueron contruidos, pero ahora, en el mundo contemporáneo parecieran más direccionados, es más fina la filigrana con la que han sido contruidos. Como sugiere Robin (2004): “El miedo debe ser creado, no era una pasión primitiva en espera de ser aprovechado por un soberano” (pág. 68). Los miedos se crean, se recrean, condicionan y limitan. Sin duda, las ciencias médicas y neurológicas pueden conceptualizar acerca de las emociones y en particular la del miedo, es innegable que en condiciones más o menos similares los humanos nos produce temor perder la vida o vernos limitados en nuestras funciones, pero no hay una objetividad absoluta en esta emoción, es decir, está condicionada por el contexto cultural en el que se da.

Ahora, existe algo que podríamos llamar miedo político, un temor no solo a perder la existencia sino a perder la vida como la conocemos, a dejar de ser lo que hemos venido siendo. El miedo político es el direccionamiento de esta emoción, es un miedo que se ha

construido social y culturalmente para que no se tema solo a dejar de existir sino a dejar de ser de una forma determinada, un miedo que configura y que impide ver más allá de los límites que la emoción impone. Cuando se habla de direccionamiento se dice que va en un sentido, no en que una fuerza oculta lo direcciona puesto que son múltiples relaciones de fuerza las que construyen el miedo.

Habría que aclarar que miedo no es lo mismo que terror. El terror paraliza, congela, inhibe. El miedo puede ser creativo, de hecho, lo es, aun cuando también impone sus límites pues hace imaginar que pasar más allá de ciertas fronteras es atraer aquello de lo cual se quiere huir. Pero por qué es creativo el miedo, podríamos preguntarnos, es porque crea normas, produce pautas, constituye discursos, en otras palabras, subjetiva: “El miedo da al individuo integridad y coherencia, le recuerda lo que más le importa... En otras palabras, el miedoso no nada más se paraliza o huye, avanza aprovechando los medios de que dispone para lograr sus fines futuros, que es la definición misma de poder” (Robin, 2004, pág. 87).

La difusión del miedo puede tener varios propósitos, entre ellos asustar a los enemigos, pero también infundir y constituir temor entre los gobernados. En algunos momentos, en diversas sociedades se ha hecho todo lo posible para que el miedo sea tan visible y penetre tanto en la conciencia de los gobernados que no sea posible ninguna idea, ninguna expresión o mucho menos una acción sin tener en cuenta el miedo, ya sea para expresarla o realizarla. Bien puede ser el miedo una idea política que organiza, pero en no pocas ocasiones este miedo lastima, engeuece, produce heridas y situaciones que rayan en la radical inhumanidad, fruto de una profunda relación entre violencia y miedo:

Somos testigos de cómo los representantes estatales recurren a la violencia indiscriminada a pesar de la instauración de la democracia y de la adopción de políticas en favor de los derechos humanos por parte de los gobiernos respectivos. Vemos como prolifera la violencia organizada e indiscriminada al mismo ritmo que se crean plataformas cívicas y pacifistas. (Koonings & Kruijt, 2002, pág. 33)

Esto que se escribe para la generalidad de América Latina aplica perfectamente para Colombia. El miedo puede ser diseminado por instituciones estatales que tratan de construir enemigos, sujetos, posiciones que pueden ser entendidas como una amenaza para el orden establecido, sin duda, esta toma de partido va construyendo cierta intolerancia política, al

menos si no en los hechos, sí en el discurso. Una violencia que en principio parece ser política termina generando una red de relaciones con otras violencias que terminan en un espiral delirante. En toda Hispanoamérica hemos sido testigos de la satanización de la izquierda con el famoso grito, casi de batalla, de “ahí vienen los rojos”. Un ejemplo de ello se halla en *Los preparativos*, un relato del escritor español José Jiménez Lozano, allí la tía del narrador de la historia cuenta cómo la gente reacciona de modo tan diverso al grito de “qué vienen los rojos”:

Pero de todos los preparativos de viaje el más bonito y emocionante, y no creo que haya habido nunca otro parecido, fue cuando en la guerra la gente dijo un día: ‘qué vienen los rojos, y tenemos que irnos’. Y entonces una tía mía, que tenía unos cuantos duros guardados en la cómoda o en otra parte dijo también: ‘¡Preparaos que tenemos que irnos! Que, si vienen los rojos, a mí me quitan los duros y me fusilan; y a vosotros también que sois mi familia’. (Jiménez Lozano, 1991, pág. 113)

Al son de un grito cunde el pánico, aún hoy, quien piensa diferente sigue siendo el rojo al que hay que perseguir y eliminar, en el mejor de los casos, calumniar. Su nombre debe quedar oscurecido pues produce el miedo de que habría de cambiar aquellas cosas que se consideran inmodificables: la cultura, el orden social, la economía, etc. La incapacidad de ver en el otro un contrincante político, y más bien un enemigo, convierte el miedo al otro en una *nuda vida* que es posible destruir. Es cierto que la gente se organiza políticamente alrededor de sus miedos, digamos que es una posibilidad válida, pero habría que pensar en construir el miedo al miedo, a vivir permanentemente con temor y sentirse amenazado por el otro. El problema radica cuando la prioridad es exacerbar los miedos para que todo se haga y se resuelva a través del filtro de ese miedo construido.

Los miedos están presentes en toda constitución identitaria, aquello que no es uno y que se desconoce puede producir miedo, en primera instancia, pero a posteriori es posible que no tenga por qué existir tal temor y que se cambie la mirada sobre ese otro. Que el miedo sea la sustancia de lo político se puede entender de dos maneras: la primera es que sin miedo no hay ningún tipo de organización social, está presente en la almendra de la organización de la *polis*, aunque esto no signifique necesariamente que todo se hace en relación absoluta con el miedo. La segunda es una oposición radical al primer modo de comprensión: el miedo hace

parte de todo el tejido social y no hay actuación humana que no se relacione de modo alguno con el miedo y a la hora de proteger la vida se pone en peligro hasta los mismos credos que dan fundamento a la organización política. No es posible que un Estado que a sí mismo se considere Estado social de derecho pueda proteger a sus ciudadanos si se fundamenta en la propagación continua del miedo, ya sea al otro o a sí mismo, con todo el despliegue de lo que su poder puede hacer.

No ha sido fácil para muchas comunidades confiar en el Estado que ha traicionado en no pocas ocasiones la confianza de promesas institucionales incumplidas, esto vale para Colombia y probablemente para América Latina. En esa desconfianza es posible la indistinción de una violencia estatal y de una esporádica, como sugieren Koonings & Kruijt (2002):

Todavía es posible establecer una diferencia entre la violencia organizada y la esporádica, pero ambas han entrado en una relación recíproca que ha degenerado en una situación de violencia generalizada. Esta afecta las relaciones sociales e interpersonales desde el momento en que altera el funcionamiento tanto de las instituciones como de los valores establecidos. (pág. 162)

El Estado puede decir de sí que una de sus metas es la protección de la vida de los miembros de su comunidad contra los peligros foráneos, aunque es posible que la vida de dichos miembros también perezca en el ejercicio del “riguroso” cuidado de la vida de los miembros de la *polis*. Una sociedad con permanente miedo se convierte en un cuerpo casi inmóvil, en un productor de condiciones donde la vida no solo se hace factible si no permanentemente presente.

4. Sin memoria no hay conciencia de la *nuda vida*. El papel de la memoria en el conflicto colombiano y su rol en la sociedad

En este capítulo se reflexionará sobre la necesidad y la importancia de la memoria en un contexto donde ha sido expulsada de los espacios de construcción de sociedad, ya sea por una voluntad política expresa o porque algunos de los que sufren no quieren recordar. No es posible pensar en el conflicto armado sin hacer un profundo análisis del lugar de la memoria en escenarios que han sido marcados por la violencia. La negación del papel de la memoria se ha convertido en un elemento más que coadyuva a formas de subjetivación donde se hace presente la *nuda vida*; condenar a las víctimas al olvido es seguir reafirmando la inexistencia del valor de sus vidas. En ese proceso de la memoria se revisará el valor del testimonio, pensamos con Agamben el hecho de quién es aquel que puede testificar, quién puede decir todo lo que ha pasado, cómo ha ocurrido y por qué. Se tomarán algunas notas de las cavilaciones que ha hecho Primo Levi sobre lo que significa testificar y la contribución que eso hace al papel de la memoria.

De paso se revisará lo que ocurrió en la masacre de las bananeras. A través de este hecho podemos analizar el estado de la memoria en Colombia, cómo se disputan espacios la historia y la memoria, pero también cómo se complementan, en el peor de los casos, cómo se niegan ciertos hechos en función de específicas formas políticas. Asimismo, hasta qué punto, nos preguntamos desde las limitaciones del espacio de este texto, qué tanta es la condición de posibilidad para pensar en serias políticas de la memoria cuando a la misma se le obstaculiza para hacer más énfasis en el futuro que en el pasado. A pesar de ello, vemos cómo la memoria se manifiesta, se hace presente, busca su lugar por más que haya negación de su espacio.

Esta memoria se entiende también como una actividad pedagógica, que no busca aleccionar sino construir, como voz plural que es, las relaciones sociales del lugar donde se encuentra. Todo acto que busca darle lugar a la memoria es un acto pedagógico, es una disertación sobre lo que hemos sido, es un esfuerzo por comprender el presente; las luchas por darle el lugar que se merece a la memoria se hallan sustentadas por la comprensión misma del presente, se trata de saldar cuentas con el pasado, deudas éticas si se quiere, desde lo que se vive en el hoy concreto.

Ocurre también que esa memoria se da en los lugares menos pensados, no siempre desde las ciencias históricas o desde las disciplinas aupadas por las ciencias sociales. Es en el arte donde pulen su voz las huellas de la memoria. No solo porque el dolor con el que carga el recuerdo se puede convertir en indecible, sino porque en el arte no se hace mero escenario que describe unos hechos, sino que los reelabora, los asume y relanza preguntas. El arte, tal vez, ha podido comprender que, si se dejan hundidos en el pasado las voces de los muertos, de las víctimas, es porque les hemos condenado a que sean perennemente *nuda vida*.

4.1 Sobre la necesidad de pensar el papel de la memoria

Hablar de memoria es hablar de la complejidad misma del ser humano. Todos los seres humanos tienen una memoria y aun así lo que se memoriza es distinto en cada individuo, incluso en lo que se refiere a un mismo suceso. La memoria es una especie de marca que hace presente la conciencia de la finitud, de un pasado que ya no es o que lo es en la medida en que es invocado, si no se invoca pareciera no existir.

Pero la memoria no es mero recuerdo, es también acicate del presente, se es lo que se es porque hay un pasado que ha permitido y condicionado la actualidad. El presente es una manifestación del pasado: unas ruinas arquitectónicas dan cuenta de constructores y diseñadores que allí estuvieron y que dejaron una obra, el paso del tiempo ha convertido en ruinas lo que antes, tal vez, fue esplendoroso. La memoria nos permite traer a colación un antes y un después con tales vestigios de por medio. Mientras más se hacen reflexiones sobre lo que la memoria es y lo que ella significa, se abren más aristas por lo complejo del tema, solo por poner de presente una: la memoria no es solo un ejercicio individual, digamos que hay también una dimensión de lo colectivo en lo que se memoriza: las sociedades construyen su historia porque recuerdan como comunidad, es decir, de manera social, nuestros recuerdos son individuales, pero los recordamos socialmente. Como lo aclara Maurice Halbwachs (2004): “Pero nuestros recuerdos siguen siendo colectivos, y son los demás quienes nos lo recuerdan, a pesar de que se trata de hechos en los que hemos estado solos, y objeto que solo hemos visto nosotros solos. Esto se debe a que en realidad nunca estamos solos” (pág. 26).

Lo anterior nos pone de presente que al no ser una realidad meramente individual sino colectiva se generan todas las tensiones que implica hacer memoria con los otros, hablamos

de complejo no como algo difícil, sino como algo que no tiene una explicación única y definitiva. La memoria hace parte de la condición humana, esto implica un alto grado de comprensión, pero también que entramos en terrenos de lo vulnerable, de lo limitado, en el que se abren diversas perspectivas a la hora de pensar que es posible llegar a una instancia definitiva. Cosa que en verdad parece imposible.

Desde diferentes ámbitos y disciplinas es abordada la descripción y el significado de la memoria. Lo más importante que se puede decir de ella es que está inscrita en el corazón de las actividades humanas. Todo está imbuido de la memoria, las cosas y las situaciones que hoy vemos remiten a una memoria, a un pasado que hizo posible el presente, como decíamos antes. A su vez, el término remite a otros conceptos que hacen más denso el significado de la memoria: pasado, recuerdo, historia, emociones, identidad, etc. Si usamos la primera acepción de la Real Academia Española decimos que es la “...facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado” (Real Academia Española, 2018). Aun así, la memoria es esto y mucho más. Cuando se hace alusión al recuerdo, desde su significado etimológico, es la vuelta al corazón. *Re*: dos veces, retorno y *cordis*: corazón. Entendiendo que la etimología es también un campo de disputa de los significados, este en particular remite a la remembranza de cosas profundas, intensas y tal vez hermosas, según quien lo evoque, que han hecho que hoy seamos lo que somos. Pero cuando asociamos la memoria con la historia es posible pensar que es todo aquello del pasado, todas las actividades y expresiones, mentalidades y rasgos culturales de un momento anterior que han hecho del presente, una realidad que hoy se palpa.

Mientras en el recuerdo puede primar la evocación de las emociones, en la historia se trae a colación todos los elementos constitutivos del presente, variedad de dimensiones que nos han traído hasta aquí. Por lo mismo el presente no es una realidad dada sin más, es el resultado de muchas relaciones de fuerza que han chocado entre sí, o que se han fusionado, subsumido, o algunas desaparecido. El caso es que los dos términos, historia y recuerdo, hablan de un lugar del pasado que era, en cuanto que ya no está en el tiempo, pero que a la vez “es” porque se halla de muchas maneras remitido al presente, en el presente es posible ver el pasado. Si no quedaran rasgos del pasado en el presente sería imposible reconocer de dónde hemos venido.

Cuando hablamos de memoria nos remitimos al pasado. En la tercera acepción de la RAE se expresa lo anterior con claridad: “Recuerdo que se hace o aviso que se da de algo pasado” (Real Academia Española, 2018). Hacemos referencia a unos hechos previos al presente, hechos que es posible traer a colación porque tenemos posibilidad, debido a nuestras facultades mentales, de evocarlos, de traerlos con nosotros, ya sea en primer lugar por nuestras palabras o porque existes documentos (archivos, fotografías, etc.) o testimonios (registros orales o escritos) que dan fe de que aquello que recordamos muy posiblemente ha ocurrido. El pasado puede ser remoto o inmediato, incluso remotísimo. Es decir, inmediato es algo que es relativamente reciente y es posible recordarlo con cierta facilidad. El remoto es aquel que nos habla de tiempos anteriores en los que estamos incluidos y que dan cuenta de nuestra formación como personas. Y remotísimo es aquel pasado en el que no estuvimos, pero que sin él no estaríamos, es el pasado de nuestros antepasados. En los manuales de neuropsicología hay diversas divisiones de la memoria, entre cada una de ellas podemos hallar ciertas subdivisiones de las que no es el caso hablar aquí. A continuación, se cita una división más práctica:

Los aspectos recordados por la *memoria inmediata* normalmente se olvidan tan pronto como la atención de la persona pasa a otro aspecto (los números de teléfono que marcamos y consultamos una vez tienden a olvidarse rápidamente por completo a menos que nos esforcemos por ‘memorizarlos’). El segundo estadio de la memoria es la memoria reciente o memoria a corto plazo, relacionada con la capacidad para registrar y recordar aspectos específicos (palabras y episodios) en un plazo de minutos u horas. No obstante, algunos investigadores denominan *memoria a corto plazo* al ‘intervalo de memoria inmediata’, y *memoria a largo plazo* a la ‘memoria reciente’... La *memoria remota* o *memoria a largo plazo* se refiere a la información conocida durante mucho tiempo (p. ej., el lugar donde uno creció, quien fue el primer profesor o los nombres de los abuelos). (Bradley, Daroff, Fenichel, & Jankovic, 2006, pág. 69)

La memoria no está hecha solo de las experiencias personales, es muy posible que muchos de los elementos de ella sean construidos con otros, elementos de esa memoria de largo plazo sea sostenida con la ayuda de fuentes, el testimonio de otras personas o el de documentos que nos den fe de que esas mismas personas y sus hechos no son fantasía, sino todo lo contrario,

que correspondieron a una realidad histórica. Por ejemplo, mucho de lo que sabemos de nuestros abuelos es porque otros nos lo han dicho, y, aun así, tenemos esa memoria de largo plazo bien fijada.

Sin esas narrativas no sabríamos mucho de nosotros, de quiénes somos, porque lo que somos está dicho en el mero presente, pero también desde el pasado. A nivel personal, necesitamos la memoria como parte fundamental de la construcción de nuestra identidad. Sin saber de dónde hemos venido es imposible saber para dónde vamos. La memoria no es solo el dato de unas fechas o de una cronología con unos cuantos nombres que implican el parentesco con personas a las que no conocimos, es mucho más que eso, es todo el relato, la narrativa de cómo es que quienes nos precedieron construyeron las condiciones de posibilidad para que estuviéramos aquí. De allí que la memoria es un sustantivo que implica una colectividad. Cuando alguien hace memoria de su origen no lo está haciendo solo de él, sino que de modo inmediato construye una especie de red, de telaraña de relaciones sobre lo que hizo posible que esa persona que recuerda estuviera en el mundo de una manera concreta. Si alguien recuerda a su abuelo o a su abuela no piensa en él solo como un nombre, puede pensar en las cosas que hacía, la forma como fue criado, la educación a la que tuvo acceso, el tipo de relaciones que establecía e incluso la genética de sus taras hereditarias que vienen a ser tenidas en cuenta hoy.

La memoria es una especie de onda que se expande, pero que encuentra a su paso dificultades para expandirse; en su naturaleza está la expansión, no quedarse quieta, en ser móvil dado que la misma condición que la posibilita, es decir, la humana, es igual de cambiante. De igual modo la memoria intenta llegar más allá de lo que es posible recordar, aunque, aun así, trata de explicar por qué las cosas y las personas son de una manera y no de otra. Por qué ese abuelo o abuela migró a un territorio y no a otro, por qué pudo prosperar o no en las actividades que realizaba, etc. Es en la memoria donde se juega la posibilidad de reconocer la identidad, pero también la contingencia, lo azaroso que significa ser y estar en el mundo de una manera y no de otra. Asimismo, es posible determinar que la memoria no es la evocación de un hilo personal e individual, sino que es una construcción con muchos, que incluso eso que hizo posible la presencia personal de una determinada persona también hizo posible que aparecieran otras. A esas personas, según sea su relación, es posible

entenderlas como comunidad: *cum munere*, aquellas con las cuales se comparte un oficio; aquí oficio no es solo labor, es un quehacer y dentro de estos bien puede estar el de los afectos. Aunque hoy la comunidad se puede entender como el entorno de los que son diversos, como lo insinúa Roberto Esposito (2003), en esa diversidad es necesario hacer memoria para saber qué elementos les hace ser una comunidad.

Entonces, podemos entender la memoria como una construcción colectiva, no es exclusivamente individual, se hace en relación con los otros. Y precisamente por ser relacional es profundamente humana. Una de las características de lo humano es pensar su origen, es decir, de dónde viene, qué cosas ocurrieron para que fuera posible lo humano, pero también su finalidad, es decir, para dónde va, cuál podría ser su futuro y qué tantas posibilidades hay de que dicho futuro sea factible. Por lo tanto, si la memoria es humana es también frágil, se hace desde la debilidad, desde la contingencia. No significa que se pueda decir del pasado cualquier cosa, sino que se hace con las herramientas de la precariedad, archivos que se encuentran, documentos que se hallan incompletos, fotografías de personas cuyos nombres no se conocen, textos ilegibles, etc. Porque precisamente lo humano tiene esa característica, no siempre hubo la característica de grabar en video todo lo que ocurre alrededor, pero aun si hubiera dicha herramienta, los seres humanos interpretan, traducen, creen poseer conocimientos, pero estos son provisionales, como dijera Karl Popper (1983), se sostienen mientras no exista un conocimiento nuevo, con su respectivas investigaciones, que sea capaz de tumbar al anterior.

La memoria no está dada, como el mismo presente, se está construyendo todo el tiempo, se está pensando, se reelabora; allí también radica su fortaleza, que a su vez es parte de la debilidad que caracterizábamos, esto es tan paradójico como que en el ser humano convivan perfectamente sentimientos tan opuestos como el amor y el odio. Se encuentra la memoria todo el tiempo en elaboración, es ella un terreno de disputas, de dialéctica, de controversia. Cuando se creía que una verdad histórica del pasado era indiscutible, es posible que llegue una versión y nuevos elementos que pongan en duda la oficial o al menos que introduzca nuevas perspectivas.

Mucho se critica la postura del revisionismo histórico, entendido este como el ejercicio de reevaluar la historia, de hacer crítica de enunciados incontrovertibles. En algunos lugares

este término tiene mala prensa dado que hay ciertas corrientes revisionistas cuyo ejercicio parte de la mala fe de querer negar monumentos a la maldad humana como el holocausto nazi, el genocidio armenio, la limpieza étnica en Bosnia, etc. En este sentido tienen razón todos los que critican ese revisionismo, puesto que más que revisionismo es negacionismo, que no es otra cosa más que negar los atropellos o los actos brutales de violencia de un grupo particular para reivindicarlos así hayan sido homicidas. El negacionismo no busca más que exculpar a quienes cometieron crímenes y tuvieron profundos asomos de desprecio por la vida humana. Sin embargo, como sugiere Forges (2006):

Hay dos peligros de los cuales hay que preservar a la memoria: negar la masacre y exagerarla... Los guardianes de la memoria deben hacer bien su propio trabajo y denunciar las fantasías complacientes y malsanas que consisten en multiplicar monstruosamente los millones de muertos, las llamas y los horrores de todo tipo. Hay que dejar de permitir a los malintencionados que arrojen la sospecha sobre el conjunto de los testimonios. Es inverosímil que una teoría tan débil como el negacionismo pueda perdurar e incluso seducir. (págs. 43-44)

El peligro del negacionismo, más allá de burlarse de las víctimas y de querer salvaguardar a los responsables de crímenes, es que va creando todas las condiciones para que este tipo de tragedias se repita. Si bien es cierto que la memoria se pueda debatir en el daño que un evento ha hecho, no es lo mismo que se pretenda ver un hecho como inocuo cuando ha causado una maldad que puede rayar en lo inconmensurable.

Acá hacemos referencia a la historia como objeto de revisión, como lugar académico que debe ser revisado, re-estudiado, reparado y todas aquellas acciones que impliquen que es un espacio que amerita que quepan nuevas interpretaciones en las que se tenga en cuenta nuevas causas, consecuencias que no se habían estudiado, sin desnaturalizar el hecho que pretende comprender afirmando aquello que no es. No se puede entender el ejercicio de la historiografía sin la revisión permanente de las fuentes que dan paso a la escritura de la historia:

Cualquier disciplina, incluso nuestros actos y los ajenos, está sujeta a ser revisada. Desde la Filosofía al Derecho, desde la Arquitectura al Periodismo. Hay que aprender a mirar,

porque se mira con los ojos y con esos otros ojos que son la mente. Pero el revisionismo frente al mero hecho de revisar va ineludiblemente unido a la Historia. (Serrano, s.f.)

Revisar es repasar, es volver a mirar, es observar con ojos nuevos a ver qué cosas se han quedado por fuera en nuestra visión primera. Revisamos porque queremos comprender mejor, porque deseamos encontrar elementos nuevos que nos permitan comprender por qué las cosas han sucedido de una manera y no de otra, o por qué una persona se vio afectada con un suceso de manera radical y otra de modo tangencial.

Cuando hablamos de memoria hablamos de finitud; la memoria es el recuerdo de lo que somos, de lo que hemos sido, de todas aquellas cosas que han ayudado a construir nuestro presente y de que lo algún día lo que hoy vemos ya no será. Como dice Manuel Cruz (2017), la memoria es una especie de espejo donde nos miramos y reconocemos que a pesar de que no siempre hemos sido los mismos, de alguna manera somos nosotros, vaya paradoja. Asimismo, este autor agrega:

Quizá la memoria deba ser pensada bajo la metáfora del espejo, siempre que ello no nos arrastre hacia una interpretación realista del hecho de recordar. A fin de cuentas, el adulto que es capaz de reconocer en la imagen que le devuelve el espejo los rasgos de su rostro cuando era niño no se está inventando nada. Al contrario: ve más que los demás. Ese es, precisamente, su doloroso privilegio. (Cruz, 2017, pág. 98)

El rostro en el espejo habla de muchas cosas que ya no están, pero habla de otras que permanecen. Esa finitud de la que habla la memoria es la que también recuerda la permanente mutabilidad del ser humano, nada es fijo, todo es pasajero, la vulnerabilidad hace parte de nuestra configuración. Sobre esto Melich (2002) sostiene:

La memoria nos recuerda que jamás somos los mismos, que nuestra identidad es una identidad inscrita en una secuencia temporal, que siempre estamos en un constante devenir, es decir, que la naturaleza humana, en líneas generales, está cambiando incesantemente, que ninguno de nosotros es el mismo ahora que cuando era pequeño, ni siquiera el mismo de ayer por la noche antes de ir a dormir. Por la memoria descubrimos las posibilidades de la diferencia, de *ser de otro modo*, infinitamente, precisamente porque

no hay nada definitivo en la vida humana, porque toda situación es una situación finita, provisional. (págs. 97-98)

La memoria es conciencia de fragilidad, que es al fin y al cabo lo que en últimas significa el hecho que somos seres históricos. La finitud no hace alusión exclusivamente a nuestra condición de seres mortales, sino que somos vulnerables, contingentes, susceptibles a ser heridos emocionalmente y también en lo físico. Con la memoria pensamos, proyectamos que el mundo es de una manera, aunque bien puede ser de otra, ya que el mismo pasado, a través del recurso de la imaginación, nos facilita la pregunta de “qué hubiera pasado si”, es decir, que podemos pensar que las cosas se hubieran podido dar de otro modo y qué tantas posibilidades había para tales proyecciones. Por ello, de las cosas más interesantes que dice el filósofo catalán Joan Carles Melich (2002) de la memoria es que ella misma está imbuida de deseo: “En toda memoria hay deseo, el deseo de un futuro más justo, de un futuro mejor. En toda memoria humana, en todo trabajo de la memoria, hay ética” (pág. 98). El trabajo de la memoria busca recuperar o hacer visible aquello que está extraviado o que no es claramente visible, por ello entraña un deseo, puede ser el deseo de que no se repita el horror, de que las narraciones históricas no queden en manos de los verdugos, quienes por lo general suelen ser los vencedores, aquellos que cuentan la historia, mientras que en el silencio quedan sucumbidos los relatos de los que perdieron. Somos seres narrados, la historia da cuenta de nuestra temporalidad, por lo tanto, es importante dar la batalla sobre cómo somos narrados, quién cuenta nuestra historia. De tal manera que, si hay ética en un trabajo sobre la memoria, esta debe ser narrada pensando en hacer justicia donde no la hubo, dado cada caso.

La memoria no es solo recuerdo, es también olvido. No todo lo que ocurrió en el pasado puede estar incluido en la memoria, ya sea porque por acción u omisión no haya sido incluido o simplemente porque por una decisión ética, tanto de personas como de colectivos, se haya decidido que lo mejor es olvidar algo que no vale la pena recordar porque hace daño o porque ese olvido podría ser una ganancia. Por ello, la memoria es también juicio, sobre el pasado, pero sobre todo sobre el presente. Si bien la historia tiene como elemento constitutivo la posibilidad de ser revisada, no tanto para hacerle decir lo que queramos de manera arbitraria, aunque en no pocas ocasiones se ha hecho, su revisión habrá de consistir en mirar qué hemos sido, por qué razones hemos escogido unas decisiones y no otras, qué factores (que siempre

son múltiples) han influenciado en la configuración de nuestras ideas. Este ejercicio se puede hacer siempre porque el presente es inaprehensible, siempre es nuevo, es un devenir permanente, se realiza todo el tiempo. El pasado siempre se está nutriendo, lo que hace que podamos volver sobre él permanentemente.

Asimismo, la memoria es condición de posibilidad de la identidad, somos lo que somos porque otros nos han constituido por medio de una memoria heredada. Esta hablará de nuestro origen, de nuestra cultura, de nuestra pertenencia, de nuestra religión y, en algunos casos, del origen étnico. No es posible la identidad, el creer que somos algo, que pertenecemos a una comunidad o a una lengua sin una memoria, es ella la que nos recuerda un posible origen. En la memoria heredada se encuentra todo el acervo colectivo que implica el devenir como grupo social, se conecta esta con las experiencias individuales que pueden reforzar la pertenencia, pero, debido a la fragilidad de la condición humana, y que la memoria no es fija, sino que siempre se está alimentando todo el tiempo, en algún momento la identidad puede entrar en crisis, es decir, es posible poner en duda el significado fijo de esa identidad a la que se supone pertenecemos.

Precisamente, por ser la identidad, la memoria y la misma condición humana una realidad que no es fija, que no tiene una esencia, es decir, que no es ontológicamente inmutable, se convierten todas estas realidades en territorios en disputa, en lugares donde entran variadas lógicas a posicionarse como principales o hegemónicas. Si la memoria, y la historia con ella, son susceptibles de ser reinterpretadas es porque es posible que, en esos nuevos ejercicios de comprensión, tengan en sí mismas un uso político. Cómo se mira el pasado no es otra cosa más que verificar el modo de mirar el mismo presente, como lo afirma López Bernal (2014):

El uso político del pasado no es una novedad; más bien ha sido una constante histórica que pasa inadvertida a fuerza de ser tan frecuente. Es más, podría decirse que ningún poder constituido o por constituirse escapa a esta tentación. Y para ello se valen de una escogencia intencional de ciertos elementos del pasado que les favorecen, los cuales formarán parte de un “arsenal” discursivo y simbólico al que recurrirán llegado el caso, y que pondrán en escena y remozarán cada cierto tiempo. (pág. 14)

El uso político se refiere a la pregunta sobre cómo se entiende un colectivo, una *polis*, qué pretensiones tiene para su futuro y, sobre todo, cómo organiza su presente, quiénes hacen

parte de esa *polis*, quiénes han ayudado a construirla. Es cierto que las comunidades, en el permanente quehacer de preservar su identidad, fundamentan sus valores, sus esquemas de pensamiento en tradiciones, en las que tratan de guardar aquello que imaginan como original y que ha dado inicio a su formación social, se supone que ese es el *espíritu* que han de conservar y los perfila ante otros grupos humanos. La tradición es una especie de garante evocado por la memoria cuyo papel es el de evitar que puedan ingresar elementos foráneos o que pongan en peligro la continuidad de las prácticas históricas que identifican a una comunidad y la distinguen del resto. La tradición, entonces, se puede entender como “una forma de recuerdo compartido por la cual se autoriza o hasta se canoniza de tal manera el camino por el que se lleva a cabo la transmisión de una determinada visión del pasado que ese camino queda inmunizado ante los desafíos planteados por otras mediaciones históricas” (Margalit, 2002, pág. 53). La canonización de tal recuerdo parecería ser una garantía de estabilidad en la forma de entenderse, de conservar lo que se ha sido, quizá olvidando que por más que eso se intente la mutabilidad es lo único que se puede garantizar en las relaciones humanas y políticas. El uso político también puede significar que la memoria traiga a colación hechos que no se quieren repetir, acciones que desdigan de lo que la comunidad espera ser.

En el desarrollo histórico de los pueblos y las comunidades se ha vivido la experiencia de la injusticia, de un mal o males que han sido perjudiciales para individuos en concreto, pero también para la comunidad en general. El dolor que causan este tipo de situaciones no se olvida fácilmente, con mayor razón si existe la posibilidad latente de que se repitan. Tal como afirma Reyes-Mate (2008):

Esas huellas del sufrimiento se resisten a ser interpretadas como parte de la naturaleza, parte del paisaje o precio del progreso, es decir, como algo muerto. Para Benjamin, las huellas están vivas, tienen vida. Hay en el pasado una fuerza irredenta capaz de hacerse presente cuando se dan determinadas circunstancias, cuando hay un sujeto capaz de captar esa insinuación. (pág. 108)

Con esta afirmación, Reyes-Mate (2008), fundamentándose en Walter Benjamin, nos recuerda que por más que en un ejercicio de manipulación quiera ocultar un sufrimiento, este siempre emergerá en forma de síntoma y se hará sentir. Aun cuando cierta práctica de la

construcción de la memoria solo quiera recordar algunas cosas, de manera intencionada, olvidando otras, muy seguramente habrá manifestaciones sociales que harán emerger aquello que se quiera olvidar, incluso, sin necesidad de hablar, ciertos sectores o grupos sociales nos pueden hacer recordar toda una provocación de dolor y malestar que se haya cometido. Lo emocional posee en sí mismo una racionalidad que a veces no es del todo comprendida. No nos referimos con esto a un mero sentimentalismo como expresión de la memoria, sino que el malestar, como emoción colectiva, es también una manera de expresión de la huella que deja todo ejercicio de sufrimiento. La memoria también se expresa a través de las emociones que refieren la manera como se ha asumido el pasado y su sentido en la actualidad.

Una memoria ética, es decir, comprometida con pensar y recordar a aquellos que han sido olvidados y que hay que tener presentes porque su malestar ha sido fruto de injusticias que posiblemente no se quieren recordar, es un imperativo moral, base de una sociedad que pretende unos marcos mínimos de convivencia saludable. Una memoria ética entiende que estas personas pueden ser reconocidas como víctimas, es decir, han sido afectadas por procesos históricos en los que han sido llevados por delante a ellos a o a sus personas más queridas. Una víctima es aquella a quien su vulnerabilidad ha sido llevada al límite, o aún mejor como lo expresa Reyes-Mate (2008): “Lo que caracteriza a la víctima es su inocencia, el hecho de recibir una violencia inmerecidamente. Víctima e inocencia es un pleonismo. Ser víctima es sufrir una violencia impuesta y eso puede ocurrir en cualquier bando... Y si alguien reconoce a una víctima tiene que reconocer a todas” (pág. 109). La memoria nos lleva por rincones que muchos no quisieran explorar, sobre todo porque recordar todo el horror cometido es profundamente doloroso, quizá eso sea entendible, pero otros porque no quieren asumir su responsabilidad por acción o por omisión.

Ahora, no podemos olvidar que la memoria tiene un sentido político, la memoria está en el corazón de los modos en los que la *polis* se entiende. La *polis* acude a la memoria para comprenderse, para situarse, para mirarse en un espejo, según la metáfora que antes citábamos, es allí donde tiene su sentido político, algunos de los miembros de la *polis* la citarán haciendo hincapié en unas cosas y harán olvido de otras, por eso el recuerdo, soporte de la memoria, tiene una ética, con qué intenciones recordamos unas cosas y otras las pasamos por alto, por qué es posible olvidar algo y a la vez evocar otra cosa diferente. Sin

duda, en el recuerdo subyace una ética, como afirma el filósofo israelí Avishai Margalit en su texto *Ética del recuerdo* (2002), una intencionalidad que implica a los otros sobre el sentido de aquello que se recuerda y el para qué se lo recuerda, hay un interés que obliga a que se tenga presente el recuerdo y este sea visibilizado. En esa intencionalidad opera, además de lo ético, lo político, dado que recordar de una manera nos explica el hoy y cómo entendemos ese presente.

No hay expresión política que no esté soportada en una estructura ideológica, dicha estructura da prioridad a unas necesidades y explica unas causas según cierta comprensión del mundo. A su vez, comprender el mundo de una manera implica unas narrativas que cuentan los hechos de ese mundo de una determinada manera. Narrar es contar, pero también callar, en toda narración hay cosas que se dicen y otras que se omiten. En no pocas ocasiones es necesario reconstruir aquello que fue silenciado para poder comprender mejor aquello de lo que sí se habla, esto abre las perspectivas de lo narrado. Por ello, dice Reyes-Mate (2008), con justa razón, que “para detectar los grandes olvidos hay que mirar las grandes construcciones, sobre todo las grandes construcciones ideológicas” (pág. 117). Por lo tanto, en la reconstrucción de la memoria hay que preguntarse quién dice las cosas, por qué las dice, quién es el que pregunta, por qué ciertas voces tienen cierta preeminencia sobre otras, quién da dicha preeminencia.

No ha sido fácil la relación entre la memoria y la historia como actividad científica. La historia basa su reconstrucción del pasado en los archivos, en las pruebas documentales, y su seriedad, al menos en su gran mayoría, está fuera de discusión. Pero a veces es posible preguntar sobre algunas fuentes posibles que, dado cierto “rigorismo” científico, no son tenidas en cuenta. Voces como las de las víctimas, que no solo ayudan a reconstruir la memoria, sino que hacen ver más ampliamente la estela del pasado. Cuando esas voces no son incluidas en el relato histórico toma más fuerza aquella frase de Walter Benjamin (2009): “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal como realmente ocurrió’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como fulgura en el instante de un peligro” (pág. 136). Si las voces de las víctimas son un peligro para la narrativa oficial, para el discurso ya consolidado, es necesario desaparecer un recuerdo, o reelaborarlo, de tal manera que no desajuste lo ya dicho. Por eso, en no pocas ocasiones la memoria disputa terrenos con la

historia, busca que se reivindicquen otros abordajes de los sucesos. La memoria no es una mera evocación privada y sentimental de algunos que lloran a sus muertos o que quieren reivindicar una justicia que no fue para ellos, se trata de hacer que la memoria sea una memoria histórica, plural, que acoja diversas voces, que no se quede en el papel muerto y estático que a veces se enseña en los textos escolares. Es una memoria activa, política, incluyente, que admite el espacio de las discusiones en las que la pluralidad se vuelve una característica y no una concesión.

Ahora, quién puede testificar, quiénes pueden alzar la voz y narrar el horror cuando este ha sido una práctica constante en una determinada sociedad. Qué puede decir esta víctima, de qué está llena su palabra como para que pueda ser escuchada con la suficiente atención. Pero, sobre todo, qué es lo que ha vivido aquel que puede ser testigo. Aquel que es testigo es víctima, y en los casos más horribles de la historia, siguiendo la metáfora de Agamben, se ha experimentado como *nuda vida*, es decir, ha sabido lo que es ser percibido como una vida sin valor. Ha sentido en su propia carne el terror de saberse muerto en cualquier momento. Siempre con la vida pendiendo de un hilo, a la merced del capricho del victimario, sin razones, ni motivos aparentes, solo el deseo más caprichoso de decidir sobre la existencia del otro. Recordar esto ha de ser sin duda doloroso, pero es menester que el testigo pueda contar lo que significa ser *nuda vida* y haber perdido a los que amaba porque tampoco ellos valían.

4.2 Memoria y *nuda vida*. Quién puede testificar el horror

Qué sentido tendría hablar de memoria cuando se habla de *nuda vida*. Para qué recordar lo que precisamente se ha olvidado. Tiene la *nuda vida* algún tipo de vínculo con las formas de memoria colectiva que ha puesto en práctica la sociedad. Como estas son muchas las preguntas que tendríamos que hacer para establecer una relación articulada entre la memoria y aquellas vidas consideradas sin valor y uso alguno, excepto para ser sacrificadas. Una *nuda vida* no lo es únicamente en el momento en que fue asesinada, la ausencia de su valor no solo quedó establecida en el instante en el que el victimario consideró su desaparición como un ejercicio corriente. La experiencia de la *nuda vida* se halla antes de la muerte cuando a los individuos considerados como tales se les tiene por “matables”, como dijera el traductor de *Homo Sacer I* (1998), Antonio Gimeno en la versión de la editorial Pretextos, en el acto

puntual de su muerte, y aquí es donde reviste importancia para esta parte del texto, sigue siendo *nuda vida* pues no hay justicia para él, su homicidio no es asesinato, su muerte es echada al olvido pues nadie lo recuerda, incluso puede ser delito el que se intente recordarlo.

Recordar estos muertos puede ser sinónimo de subversión o de agitar cierta paz establecida, pedir justicia para ellos es como una especie de afrenta. Hay muchos modos de justificar por qué no es necesario pensar en las víctimas, porque su in-significancia resulta una excusa para no preocuparse por lo que ha sido de ellas, porque su sacrificio era dable. Reyes Mate trae a colación un texto de Hegel (2005) en *Filosofía de la Historia* que reza de la siguiente manera:

Aun cuando consideremos la historia como el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio. (pág. 144)

Es decir, no hay historia sin víctimas, la historia se mueve porque hay una violencia que la hace mover, la sangre de ciertos individuos es la semilla que hace mover el curso de la historia, sin esa sangre, sin esos sacrificios no hay posibilidad de que la humanidad se mueva. Conecta lo anterior con la frase de Marx (1986) en *El capital*: “La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica” (pág. 639), frase que coloquialmente se resume como “la violencia es la partera de la historia”, vemos aquí la impronta hegeliana de Marx. Ante tal reflexión de Hegel, Reyes Mate (2016) se pregunta por ese atisbo de consideración con las víctimas en Hegel, esa pregunta que hay al final pareciese ser una breve resistencia ante la colosal verdad anteriormente dicha, y es que el devenir histórico es un río que lleva tinta de sangre. Sin embargo, es solo eso, un atisbo, la historia es lo que es:

Está claro que aquí Hegel no se inventa nada, sino que resume la historia de la violencia...La afirmación es de tal magnitud que solo cabe esta alternativa, cuestionar la marcha de la historia, diciendo que todo lo real es una locura, o hacer lo que hizo Hegel, que es lo que hacemos todos. A Hegel el asombro humanitario le dura dos páginas porque enseguida zanja el asunto: las víctimas son el precio del progreso y como esto es indiscutible, las víctimas son in-significantes. (Mate R. , 2016, pág. 104)

Si las víctimas valen poco, si el poco valor que tienen subyace en su sangre derramada para mover la historia, si discutir esto es discutir con la historia, entonces, qué sentido tiene cuestionar la marcha de lo histórico, para qué preguntar por quienes tuvieron que ser sacrificados en aras del progreso. Viendo las cosas así, no tiene sentido preguntar por las víctimas, qué fue de ellos. La desnudez de sus vidas continua en ese silencio necesario que obliga el bienestar de aquellos que hoy disfrutan los frutos de su sangre.

Si así funciona la historia, una prueba de ello es el silencio cómplice de los partidos políticos y de las instituciones después de que pasase el ardor de La Violencia, ninguno asumió responsabilidades de manera directa, real, concreta frente a las víctimas. Reconocieron que la exclusión de alguno de los dos en el ámbito de la política nacional significaba un baño de sangre asegurado. El pacto entre los partidos significó una disminución de los muertos, efectivamente, un diálogo más fluido entre los actores políticos, pero también la garantía del olvido de miles de víctimas:

El Frente Nacional no era simplemente un acuerdo político hacia el futuro, sino un acto de amnistía implícita hacia el pasado inmediato en el que habían estado comprometidos, unos más otros menos, los principales dirigentes políticos del país. El acuerdo no estableció ningún tipo de proceso de responsabilidades con respecto a lo sucedido e, incluso, las formas de reparación de las víctimas fueron bastante precarias; en otros términos, fue un manto institucional de impunidad y una carta blanca para que los responsables de La Violencia se reintegren a la vida política nacional sin ningún contratiempo. De hecho, durante los años de vigencia del pacto, nos encontramos con nombres muy conocidos en los años de La Violencia que se presentan como candidatos presidenciales o asumen altos cargos en el gobierno. (Valencia Gutiérrez, 2016, pág. 45)

Tal pacto no pensó nunca en las víctimas, estas valían tan poco como para que se pensara en ellas. No produjo ningún cuestionamiento a los victimarios, ni siquiera de tipo simbólico, fue una especie de “borrón y cuenta nueva”, y cuando decimos borrón estamos hablando de borrar todo aquello que trajera a la memoria colectiva el recuerdo incómodo de todos aquellos que fueron sacrificados. No hubo ningún tipo de justicia, ni peticiones de perdón públicas como para resarcir la memoria de las víctimas, es más, no hay memoria de las víctimas, al menos no colectiva, las de cada familia como hecho menor. Sorprende mucho cómo los

victimarios se reencauchan sin el menor asomo de arrepentimiento, participan en la vida política porque es un “derecho natural” que no debe ser estropeado. El victimario no es tal en cuanto que no hay víctima, esta no existe, esta vida podía ser arrebatada, su muerte violenta no es asesinato, después de la muerte no hay derecho que pueda intervenir. Sin duda, es claro que era preferible que se pararan las muertes violentas, aunque al parecer, negando la violencia que había producido otras muertes de tal calibre.

Allende del pacto, se fue creando un ambiente generalizado para crear el olvido estructural de lo que había ocurrido, en términos gramscianos, una especie de *sentido común* que viera como necesario el olvido de estas personas para poder salir adelante. Como si la memoria se pudiera esconder con el solo deseo o si ese olvido impuesto no generara un malestar social que de diversas formas habría de irse manifestando. El *sentido común* que se genera viene de los medios de comunicación, de la Iglesia, de las instituciones culturales, etc., que se prestan para afirmar el silencio como el modo necesario en que la sociedad colombiana habría de superar sus horas de violencia. Alberto Valencia Gutiérrez (2016), uno de los investigadores más valiosos sobre este periodo de transición y de quien es la cita anterior, afirma lo siguiente sobre el tejido del olvido que se cernió sobre las víctimas:

Al revisar la prensa de la época, llama la atención el ambiente de absoluta impunidad que la inmensa mayoría de las élites políticas del momento avalan y ratifican. La idea de los principales líderes políticos es que, antes de que se reanude la controversia partidista y la libre lucha democrática por el poder, exista una especie de interregno de reconstrucción institucional bajo el signo del perdón y el olvido que garantice un ambiente de civilización y de concordia. Según Lleras Restrepo, un presupuesto fundamental del pacto del Frente Nacional es que se cancele “toda recriminación por el pasado” y se renuncie a “enfrentar de nuevo a los partidos” sobre la responsabilidad de lo sucedido porque de otra manera “la concordia no se podría alcanzar”. (pág. 45)

Sin duda, en una situación de horror y de muerte, el olvido se hace algo necesario, olvidar es una manera de refrescar nuestros dolores. El problema es que ese olvido no puede ser de arriba hacia abajo, no puede ser algo impuesto, debe ser una opción. Aquellos que perdieron a los suyos son los que deben decidir qué hacer con su dolor. Cuando ese “borrón” pasa por encima de los muertos es como hacer de cuentas que se mira hacia adelante obviando todo

lo que estuvo detrás. Hay cosas del pasado que hay que dejar allá, hay sucesos, momentos y realidades que es mejor dejarlas en el pasado para poder mirar mejor el futuro, de hecho, David Rieff (2017), en su libro *Elogio del olvido. Paradojas de la memoria histórica*, advierte del peligro y del abuso que significa estar invocando todo el tiempo el pasado para un uso mezquino:

Sorprende que los ejercicios de rememoración histórica se parezcan mucho más al mito, por un lado, y a la propaganda política, por el otro, que, a la historia, al menos a la historia entendida como disciplina académica: la índole de historia que cuando se hace con propiedad siempre es crítica, y cuyas reflexiones, aunque de cuando en cuando puedan considerarse útiles para la sociedad en su conjunto, no pretender ser instructivas. A diferencia de la rememoración histórica, tenida en cuenta en general por valiosa en la medida en que presta un servicio a la sociedad. (pág. 37)

Si bien es posible discutir que la rememoración histórica sea solo propaganda o que haya mistificación en algunos de sus postulados, es verdad que cuando solo se usa para ello pierde su fuerza mística de hacernos entender el presente. Aun con esas razones de peso, que sin duda son importantes, no podemos dejar de lado que el olvido es opcional, que todo el recuerdo y el olvido conllevan una carga ética, por eso no es posible olvidar en modo tabula rasa. A propósito de esas omisiones intencionales, Alberto Valencia Gutiérrez (2016) recoge algunas de esas frases de la prensa de aquella que abogaban por el olvido:

Según el periódico El Tiempo en “el olvido de todos nuestros dolores, de todos nuestros sufrimientos, afrentas y odio” está la clave de la convivencia. Hurgar “las oscuras raíces” y buscar “tendenciosamente orígenes y responsabilidades” es “una manera de envenenarnos y mantenernos en estado de prevención y de cólera. La reminiscencia de los rencores y resentimientos solo conduce al caos y ‘al estímulo oscuro de las pasiones’ y así “es imposible moralmente rehacer a la nación” (El Tiempo, 1959, 7 de febrero, Editorial). El Crisol de Cali reconoce toda “la amargura de esas épocas de vergüenza y de oprobio” y todo lo que fue el “sufrimiento del liberalismo”, pero considera que “no se gana nada con resucitar en la mente del pueblo esos recuerdos” ya que “las viudas y los huérfanos no van a rescatar por este motivo a sus seres queridos” (1958, 31 de enero, Editorial). (pág. 46)

Estos editoriales, que parecen llamar al consenso y a la unidad, no son más que enunciados que creen que en el olvido de las víctimas se halla la paz que tanto anhelan. El olvido parece ser una garantía de que todo será ahora mejor. El “borrón y cuenta nueva” funge como una promesa de que en las cosas nuevas se hallará la convivencia pacífica que antes no se había podido lograr. Mientras tanto, esas vidas olvidadas, esas historias que se perdieron en el camino, que nunca serán contadas, quedarán sumidas en el lodo de un silencio profundo. Esas vidas pueden ser vistas y tratadas como *nudas vidas*, no tiene sentido recordarlas, hacerlas presentes, su recuerdo incomoda, molesta, hace un ruido impertinente, en particular para los que están del lado de los victimarios. Es esa impertinencia de la memoria la que hace que su olvido no sea absoluto. Recuerda un poco al verso del poeta cubano José Ángel Buesa: “Yo bien sé que el olvido, como un agua maldita/ nos da una sed más honda que la sed que nos quita/ pero estoy tan seguro de poder olvidar...” (Buesa, s.f.). Ese olvido a la fuerza no es más que un incendio que se apaga con fuego. A la *nuda vida* se le sigue matando con el olvido, no cesa de ser asesinada a través de una memoria débil, que acude a un falso consenso, a hacer un endeble cierre de la amargura, olvidando, eso sí, que las heridas están abiertas, que permanecen, a fuerza de mantenerlas en carne viva.

Aun cuando la memoria es frágil, es necesario avivarla, sin ella no es posible atravesar los oscuros mares de la historia, con ese asomo de luz que ella puede ofrecer es factible dar marcha: “hay que señalar, de entrada, la paradoja que supone agrandar el papel de la memoria y constatar al tiempo, su enorme fragilidad” (Mate R. , 2003, pág. 131). A pesar de que esta es una realidad tremenda, no es posible vivir de mejor manera el presente sin tener al lado una memoria que nos lo ayude a comprender.

4.3 Quién puede alimentar la memoria. Una meditación sobre el acto de testificar

En el año de 1999, Giorgio Agamben publica uno más de sus textos de la serie *Homo Sacer*, cuyo nombre ha sido relevante en lo que se refiere a los estudios de la memoria, en el sentido histórico y social, el libro en cuestión es *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III* (2002). Si Agamben considera que el campo de concentración es la matriz de la política occidental, habría que preguntar quién puede narrar lo que ocurre allí, quiénes son los más afectados de lo que pasa con esa forma de la política. Si bien puede sonar

grandilocuente esta afirmación, el caos que vive el mundo contemporáneo amenazado por muertes y guerras parece constituirse en el soporte de varios Estados nacionales, es decir, no encuentran otro modo de autoafirmarse si no es a través de la muerte de los que consideran sus enemigos, ahora, es preciso preguntarse por el sentido de dicha afirmación y lo que nos da a pensar sobre el espacio en el que vivimos, que como tal no es un *campo*, pero sí se halla en él una matriz que lo predispone, es decir, encontramos las condiciones para que exista una potencia clara de su materialización o formas de él. Presenciamos las condiciones de posibilidades de un mundo que puede desaparecer en cualquier momento, en el que se arrasan pueblos, colectivos, agrupaciones, tribus etc., incluso en nombre de la democracia, y mientras tanto la guerra se convierte en la cotidianidad de nuestro espacio vital: guerra de Yemen, guerra de Siria, guerra contra las drogas, guerra contra el extremismo islámico, etc.

Agamben (2002), yendo al horror paradigmático de Auschwitz, se hace la pregunta sobre el testigo y su testimonio, en el texto antes citado. ¿Quién puede testimoniar? ¿Quién puede contar con certeza que es lo que ocurrió? ¿En dónde radica la validez de su testimonio? ¿Quién puede narrarnos radicalmente qué es lo que ha ocurrido para que lleguemos hasta estos límites y al lugar donde nos encontramos hoy? Si hoy sabemos lo que pasó ayer es por los testigos. Aunque algunos de los testigos prefieran callar.

Lo que ha pasado en los campos de concentración es un testimonio de lo que no se puede volver a repetir; sin embargo, esa realidad no se ha ido. No los campos como estructura física en sí mismas, pero sí como productores de muerte, de su fabricación, como dijera Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2014), aunque ella hablaba de los campos de la Alemania nazi, pero que se pueden extender a muchos otros sitios sobre la faz de la tierra en la que operan con la misma lógica de confinamiento y de humillación radical de los encerrados.

Los que sobreviven a este horror, tanto ayer como hoy, son los que pueden testimoniar; de alguna manera sobrevivir es llegar a ser testigo. Pero no necesariamente el que sobrevive habla, a veces es tan profunda la huella, tan destrozadora la experiencia vivida que solo es posible callar; el silencio es lo único posible frente a tan radical “inhumanidad”. Agamben quiere pensar en el testigo como el único que puede decirnos cómo es posible sobrevivir ante tanto horror, y quizá su tristeza le haga repensar si ha valido la pena sobrevivir.

¿Qué responsabilidad tiene el testigo de contar? “El gesto de asumir responsabilidad, es, pues genuinamente jurídico, no ético. No expresa nada noble o luminoso, sino simplemente el obligarse, el constituirse en cautivo para garantizar una deuda...” (Agamben, 2002, pág. 22). Con estas palabras, Agamben inicia una pregunta por aquello que hace que el testigo asuma la carga de narrar, pero repasa en que eso de la “responsabilidad” tenga una carga más jurídica que ética. La ética no ha podido liberar del todo al concepto de responsabilidad de su cariz jurídico. Lo jurídico impide que la responsabilidad tenga una dimensión más allá de lo legal, pues el responsable hace lo que le toca. Es corto plantear una ética testimonial desde la mera responsabilidad. El término testigo etimológicamente puede provenir de *terstis* como un tercero, alguien que ve lo que pasa entre dos: “la persona que se posiciona como un tercero entre la víctima y el perpetrador” (Pakman, 2018, pág. 220). Sin embargo, sucede que este tercero no solo observa y mira lo que sucede, es también afectado por el suceso, no solo por mirar, sino que padece las afecciones de lo que ocurre, en este caso del horror que se comete.

El testigo observa lo indecible, lo que no se debería contar, lo vergonzoso que es haber sobrevivido a tal vejación. Incluso, haber tenido que ayudar en la edificación del horror, por ejemplo, tener que lidiar con los muertos, ayudar a deshacerse de los cadáveres y limpiar las cámaras de gas. En la película *El hijo de Saúl* (Nemes, 2015), el protagonista, cuyo nombre es quien da el título al film, trabaja con los encargados de quemar los cadáveres, llamados “Sonderkommando”, intenta encontrar el cadáver de un niño para darle sepultura, sabe muy bien que en cualquier momento él será parte de esa pila de muertos. El paroxismo del horror llega hasta tal punto de tener que colaborar con los victimarios. O jugar un partido de fútbol como si nada pasara en medio de la crueldad de la muerte, tal como narró alguna vez Primo Levi (2005):

Nyiszli cuenta que asistió durante un descanso en el ‘trabajo’ a un partido de fútbol entre las SS y los SK (Sonderkommando), es decir, una representación de las SS que estaban de guardia en el crematorio y una representación de la Escuadra Especial; al partido asistieron otros militantes de las SS y el resto de la Escuadra, haciendo apuestas, aplaudiendo, animando a los jugadores, como si en lugar de estar ante las puertas del infierno el partido se estuviese jugando en el campo de una aldea. (pág. 515)

Cuando se juega tratando de olvidar lo que pasa alrededor o simplemente se juega como si todo estuviese bien es porque el horror se ha normalizado, pero la humanidad continúa, en forma de pausa. Importante es aquí la mención de Primo Levi, sobreviviente del holocausto, quien se dedicó a ser testigo de esta ignominia, y de quien Agamben profesa profunda admiración. En este fragmento se deja ver toda la “inhumanidad” que puede hallarse en lo humano. Este juego de fútbol es la fiel representación de quien ha hecho del horror una forma de vida.

Levi menciona la figura del *musulmán*, una especie de muerto en vida que se hallaba en los campos de concentración, figura raquítica situada en una zona indeterminada entre la vida y la muerte, se sabía que estaba vivo por su respiración, pero ya estaba muy enajenado. De ellos dijo Levi (2005): “los musulmanes, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción” (pág. 542). Para Levi, estos *musulmanes* son “los testigos” pues han sufrido el horror en su máxima expresión, los vivos, los que están conscientes no han llegado a experimentar ese sufrimiento que se alcanza a vislumbrar en sus rostros cadavéricos.

Agamben toma esta imagen de Primo Levi y la plasma en su texto *Lo que queda de Auschwitz*. El testigo integral del horror es aquel que ha tocado fondo, el que llevó en su carne todo el peso de la maquinaria de muerte nacionalsocialista. Para Agamben los otros sobrevivientes son testigos que no lo pueden contar todo, a su relato les falta el último fragmento que sí podrían narrar aquellos que no están. En lo que falta está el poder sin rostro de su testimonio. Los que no están son testigos sin rostro... sin historia. El *musulmán* y los que han muerto ya no pueden hablar, sus voces han sido arrancadas, no pueden contar por qué han quedado en esa condición. Sin embargo, su cuerpo es el único jirón del telar de su vida que queda para que los otros testigos puedan observar la radicalidad del mal que los ha aplastado.

Sin embargo, para Agamben es curioso que no haya amplios testimonios sobre esta figura, es un término que no fue recurrente durante mucho tiempo, al parecer se silenció, se ignoró hasta que cayó en cierto olvido. Su figura es pesada, es fuerte, derrumba e inunda en recuerdos que no quieren ser invocados. Aun así, “no es posible comprender Auschwitz sin entender la figura del musulmán” (Agamben, 2002, pág. 53), todos podían ser el *musulmán*,

en cualquier momento, la suerte de ser una especie de fantasma que deambula, casi sin vida, es inminente. El *musulmán* es la *vida nuda*, no solo porque ya la existencia había sido casi arrebatada, sino porque es echada al olvido, porque nadie quiere pensar en que hubiera podido ser un hombre de estos. El mejor deseo para un *musulmán* es que pueda morir, que no habite entre los vivos si su existencia no tiene mayor densidad. Como afirma Agamben (2002): “El musulmán ya no es capaz de responder a un acto de simpatía o de misericordia” (pág. 58). Esa permanencia en un estado de transición entre hombre y no-hombre hace que no pueda responder a ningún estímulo. Que su voz no se pueda escuchar, que ni siquiera pueda gemir de dolor, porque parece no sentir, aun cuando toda su corporalidad diga que es presa de un dolor inenarrable.

El *musulmán* es un muerto que no se ha terminado de morir. Su muerte en vida no es muerte aún. Y su cuerpo, que es casi un cadáver, no merece que pueda ser considerado como tal, con toda la dignidad que merece ser tratado un cadáver humano. Pero recordemos lo que dice Hannah Arendt (2014) sobre cómo se desdibuja el sentido de la muerte en esta experiencia de los campos de concentración:

Lo que el sentido común y la «gente normal» se niegan a creer es que todo sea posible. En la experiencia presente o recibida tratamos de comprender elementos que simplemente superan nuestra capacidad de comprensión. Tratamos de clasificar como criminal a algo para lo que, como todos sentimos, no había sido concebida semejante categoría. ¿Qué significado tiene el concepto de asesinato cuando nos enfrentamos con la producción en masa de cadáveres? (pág. 593)

Aquí la muerte no es un acontecimiento, su cotidianidad hace pensar que nos hallamos ante la producción industrial de la muerte. La agonía del *musulmán* no es un evento que produzca la suficiente impresión como para que los demás prisioneros puedan entender todo lo que él significa, pero no por indolencia, sino porque se han sobrepasado todos los límites. El *musulmán* es la *nuda vida*, en el olvido en el que ha sido sometido, y en la muerte que pronto le sobrevendrá.

El *musulmán* es aquel al que se le ha desprovisto de toda dignidad, de todo matiz de lo humano. Incluso, sería noble desear que pronto muriera y no que tuviese que soportar semejante suplicio. Fijémonos que unas líneas atrás nos referíamos a su condición espectral

o fantasmagórica, esta imagen no es gratuita, el fantasma es la pura paradoja, está, pero no está, se puede percibir, pero no es asible, está en una *zona gris*. Primo Levi acuñó el anterior término para referirse a la situación de los judíos que les correspondía colaborar en la destrucción de su propio pueblo, ya sea en el mantenimiento de las cámaras de gas, ya sea en el embarque de judíos a los campos de exterminio en los trenes etc., de estos hace referencia Hannah Arendt (2003) en *Eichmann en Jerusalén* cuando menciona a los líderes de los consejos judíos que ayudaron en el envío de sus correligionarios a los campos. Del concepto *zona gris* Levi (2005) dice:

Para limitarnos al *Lager* que, hasta en su versión soviética, puede servir de laboratorio, la clase híbrida de los prisioneros funcionarios es su esqueleto y, a la vez, el rasgo más inquietante. Es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patronos y de siervos. Su estructura interna es extremadamente complicada y no le falta ningún elemento para dificultar el juicio que es menester hacer. (págs. 502-503)

Ya decíamos que Levi se estaba refiriendo a todos aquellos judíos a quienes se les obligó traicionar a su pueblo y colaboraban con el enemigo, sin duda víctimas a quienes tarde que temprano les llegó la muerte. La imagen de la *zona gris* también nos sirve para pensar al *musulmán*, no tiene sus contornos definidos, es presa de la muerte, aunque se está aferrando a la vida, está muerto a pesar de que respira. Se juntan en él todas las ambigüedades. Tan radical es su imagen que al final pareciera que es mejor olvidarlo, su recuerdo despierta todas las pesadillas de un horror que parecía no tener fin.

En ese olvido se fue la poca dignidad que el *musulmán* ya no tenía. Dignidad es un término bastante complejo en sí mismo, si bien tiene un aura metafísica, hay una abstracción en su definición, no es superfluo pensar en lo que se le quitó al *musulmán*, y al resto de prisioneros, solo que en este caso la desposesión fue radical. Agamben (2002) retoma este punto y recalca que la dignidad, así como la responsabilidad, tiene una connotación jurídica: “Llegados a este punto, no es sorprendente que también el concepto de dignidad tenga un orden jurídico, si bien esta vez nos envía a la esfera del derecho público” (pág. 66). Su preocupación radica en que sea más el derecho quien cobije estas concepciones que la ética. En la ética se hallaría una fuerza superior que obliga a la acción, habría una convicción interior profunda que

demanda cierto proceder. En el derecho prima la formalidad, no necesariamente la convicción. La dignidad es, al menos en este caso, una personalidad ficticia que se imbuye en un cuerpo físico. “La dignidad nunca muere” (Agamben, 2002, pág. 66) era una frase repetida por los juristas del medioevo. La dignidad del rey permanece aun cuando haya muerto, por eso el trato al cuerpo del rey fallecido, esta vuelve a encarnar apenas se corone a un nuevo rey. Cualquier tipo de trato o vínculo con el rey se hace desde su dignidad. Los nazis quitaron la dignidad humana, es decir, el trato que como hombres y mujeres debían recibir, solo por ese hecho, a judíos, gitanos, homosexuales, disidentes etc., por eso los declararon no-hombres para poder ejecutar todo tipo de vejámenes, después de tal declaración podían hacer con ellos lo que quisieran.

Las leyes raciales de Núremberg, en el año de 1935, que expresaron al antisemitismo y al pangermanismo como un orden judicial no fueron otra cosa más que el amparo del derecho para poder proceder y extinguir al antojo a tales no-hombres. Un prisionero de los campos es un no-hombre, degradado, aunque a veces útil para ciertas labores que los nazis no querían ejercer, pero los *musulmanes* no eran nada, ni útiles, ni vivos ni muertos. Ese proceso de deshumanización puede tener diferentes rutas según sea el conflicto; mientras los nazis utilizaron la ley, en Colombia se utilizó el lenguaje y la animalización verbal del otro para poderlo matar, como hemos citado antes a partir del trabajo de María Victoria Uribe en su texto *Antropología de la inhumanidad* (2004).

El *musulmán*, pero también cualquier otra víctima que haya sido degradada hasta el fondo de la barbarie, es la figura que encarna una ética donde la dignidad humana ha llegado a su fin. Lo que han hecho los victimarios cuando hacen desaparecer el asesinato, como realidad ética e incluso jurídica, es envilecer la muerte. Se supone que la muerte es un acontecimiento, en la mayoría de los casos una tragedia para los que acompañaron en vida al difunto. Lo espantoso de tal barbarie es que, al producir a los *musulmanes* en su agonía lenta o al matar a las víctimas como si fuesen ganado, hacen perder a la muerte incluso su sentido de hecho relevante y significativo, la muerte es una faena que ha de realizarse. Se le quita dignidad a la vida, pero también a la misma muerte, esta no es el cese de la existencia sino una labor que se puede reproducir en masa.

No hay oportunidad para reflexionar lo que significa dejar a los propios e ir a la incertidumbre radical de la desaparición de este mundo, no hay espacio para los ritos, no hay lugar para la simbolización de los afectos por quien ya no está. Al ser la muerte un hecho continuo, masivo, industrializado se pierde cualquier posibilidad de pensar alrededor de ella. “El campo sería, desde esta perspectiva, el lugar en que es imposible hacer experiencia de la muerte como de la posibilidad más propia e insuperable, como posibilidad de lo imposible” (Agamben, 2002, pág. 75). Queda de inmediato la pregunta: ¿si no hay experiencia de la muerte, qué clase de vida está sucediendo? Sin duda, es la vida del *campo*: la del confinamiento, la de aquella donde la experiencia de la vida queda reducida a la mera imposibilidad; es la conciencia de la proximidad de la muerte de un modo vertiginoso, el morir aquí es el horror puro, en medio de la arbitrariedad, del desafuero, de la sinrazón. Aquí no es posible encontrar una justificación válida más allá que el deseo de demostrar que se hace lo que se quiere sin dar cuenta a nadie.

Hemos llegado hasta aquí porque la modernidad lo ha posibilitado. Theodor Adorno (1987), citando al poeta Charles Péguy, ya lo había vaticinado: “El mundo moderno ha conseguido envilecer lo que era quizás lo más difícil de envilecer en el mundo, porque es algo que tiene en sí, como en su textura misma, una suerte de dignidad particular, como una incapacidad singular para ser envilecido: envilece la muerte” (pág. 234). Sin el afán de masificarlo todo, de la producción masiva de aquellas cosas que se precian por nobles, de dar precio a lo impagable no hubiese sido posible el ritmo frenético de la muerte industrializada. El Estado moderno, desde su consolidación, siempre estuvo al tanto de la muerte de sus súbditos, pero también de sus enemigos. Ejercer soberanía es un ejercicio sobre la vida, pero por encima de todo de la muerte. Ya Foucault (2000) había reflexionado sobre ese poder que decide sobre la vida:

Una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir o dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría el primero, pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de vivir y morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir. (pág. 218)

En los campos de exterminio vemos cómo la muerte se administra, cómo se deja vivir y se hace morir a modo de ejercicio de soberanía. En las sociedades industriales se hace vivir para hacer más productivos y útiles los cuerpos, pero esto no es necesariamente una bondad, estas condiciones son las que posibilitan que se haga de la muerte un suceso baladí, sin trascendencia puesto que la vida continúa o, en su defecto, menos importante. No puede haber pausa por los que mueren, el ritmo frenético de una vida agitada no se puede dar el lujo de parar por los que se quedaron. Las mismas imágenes que se presentan cotidianamente en diversos medios sobre la muerte van creando las condiciones para su banalización, la transmisión en directo de las guerras, la consecuencia brutal de los conflictos y los retratos frecuentes de las víctimas que no buscan su visibilización, sino su espectacularidad, le dan a la muerte de la víctima un lugar de tercera categoría. Como afirma López Rojas (2006):

Esta violencia televisiva, esa sangre derramada en cada imagen de los cuerpos estallando en pedazos apunta, no a una toma de conciencia, sino a la banalización de la muerte. Muerte aséptica, impersonal, donde el dolor no puede ser aprehendido. La cantidad de muertos que se ven en la televisión parece fomentar el hecho de que somos deshecho, bagazo, piezas reemplazables de una maquinaria de consumo. Ya ni siquiera somos asumidos como seres humanos. (pág. 11)

De a poco la *nuda vida* se va haciendo en desaparecer, no solo el valor de la vida, sino el significado mismo de la muerte, como lo describe Philippe Aries (2011): “igual que la vida, la muerte no solo es un acto individual. Por eso como gran paso de la vida se celebra por una ceremonia siempre, más o menos solemne, que tiene por objeto marcar la solidaridad del individuo con su estirpe y su comunidad” (pág. 673). En el contexto de una situación que hace de las vidas humanas vidas desnudas la muerte viene a ser otra cosa: espacio donde no hay lugar para la solidaridad.

Los que han venido de la muerte, los que han convivido con ella nos narran la precariedad radical de la vida. Ser testigo de ello no genera ninguna alegría, ni siquiera el hecho de haber sobrevivido, no es una cosa de la cual habría de sentirse orgulloso, es algo profundamente devastador, aunque en el mundo es posible verlo todo, como aquel que quiera vivir a costa de autodenominarse testigo cuando no lo fue. Tal es el caso que plantea Javier Cercas en su novela *El impostor* (2014), en esta época donde la avaricia se ha convertido en un modo de

vida, no es inusual que eso pase. En el caso de quienes sobreviven al horror, lo común es que ser el portador de una narrativa del horror es intensamente triste.

En el capítulo 3 de *Lo que queda de Auschwitz* (2002), Agamben evoca *La tregua*, segunda obra de la trilogía de Primo Levi en la que cuenta la llegada de los soldados rusos, cuyo arribo a los campos significaba la liberación de los presos. Pero el sentimiento que embarga a los prisioneros no es de alegría, es de vergüenza. Los sobrevivientes se sienten culpables de sobrevivir. Un amigo, un compañero, un conocido ha muerto en vez de ellos. En otros conflictos los vínculos cambian: un hijo, un hermano, una madre ha fallecido y quien narra es quien ha podido sobrevivir. Pareciera mejor haber sucumbido, quien narra lleva a cuentas el dolor de tener que decir todo el infierno que padecieron los que ya no están.

Agamben destaca varias discusiones sobre el hecho de sobrevivir, una de las más interesantes es la que se da entre Terrence Des Pres, profesor y escritor norteamericano, y Bruno Bettelheim, psicoanalista austríaco de origen judío, en la que el primero exaltaba a los supervivientes como héroes y el segundo se preguntaba si los primeros son héroes qué vienen siendo aquellos que no pudieron sobrevivir. Estamos ante un tema escabroso, porque sobrevivir responde al instinto humano de conservación, pero a veces sobrevivir no es más que la carga de un fardo pesado que jamás podrá quitarse. Eso significa, o da cuenta al menos, de la dificultad que incluye el dar testimonio.

“El testimonio es la relación entre una posibilidad de decir y su tener lugar, solo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir; solo, pues, como contingencia, como un poder no ser” (Agamben, 2002, pág. 143). Si el testigo puede decir y su decir tiene espacio es posible el testimonio, pero también puede callar, porque lo que tiene que contar cada vez que se dice hiera, su silencio es también la imposibilidad de decir en dos sentidos: porque lo calla y porque aun habiéndolo dicho no queda todo narrado en su decir, quedan faltando muchas cosas, y eso que queda sin decir es también causa de su dolor. Nunca se podrá narrar todo. El testigo no es solo quien ha visto lo ocurrido si no quien tiene mucho que callar.

Pero sin testigos no hay memoria, sin quien tenga la suerte para poder contar lo que les ha pasado a los otros no sabríamos aquello que ocurrió, como sostiene Primo Levi (2005): “Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente

nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los ‘hundidos’” (pág. 542). Y vaya que lo ha podido contar, si no es por ese testimonio no sabríamos del horror, no pensaríamos que eso hoy se puede repetir. Eso aun cuando Levi (2005) diga en la misma página: “Quien lo ha hecho, quien ha visto la Gorgona no ha vuelto para contarle o ha vuelto mudo; son ellos, los musulmanes, los hundidos, los verdaderos testigos cuya declaración habría podido tener un significado general” (pág. 542).

Para Agamben, el testigo ideal es el *musulmán*, por lo que dice Levi; entonces, el libro *Homo Sacer III* no es otra cosa más que un homenaje a Primo Levi, es una filosofía de la memoria de lo que Levi pudo escribir. Como sugiere Reyes Mate (2008): “Agamben llega al extremo de colocar al ‘musulmán’ –el testigo que ya no puede hablar– como testigo ideal. Es una *boutade* que no se sostiene, entre otras razones por que él venera a Primo Levi” (pág. 112). Eso de poner al *musulmán* como el testigo por excelencia se puede entender como una radicalidad, en el mejor sentido de la palabra, radical viene de raíz que hace alusión a la hondura, a la profundidad de conocimiento del dolor y humillación que ha experimentado esta figura, no quiere eso deslegitimar a otros testigos. Digamos que llevar al *musulmán* a la cumbre del testimonio excelsa es una hipérbole, una imagen literaria; no por eso una mentira, sino una forma de llevarnos a comprender que el testimonio radicalmente dicente es el de aquel que vio la Gorgona, que vio las profundidades del miedo y del terror. Si Agamben ve en Primo Levi un testigo de las calidades excelsas, es porque más allá del *musulmán* otros lo pueden ser.

Levi es un testigo a carta cabal, no solo por sus textos, no solo por sus palabras, no exclusivamente por contarnos el horror, por hablar de las vicisitudes y contradicciones que tuvieron que vivir los prisioneros y víctimas del horror nazi, sino porque en su vida llevó las heridas que cargó consigo en su supervivencia. Esto hasta tal punto de que su muerte (un suicidio posible, pero no del todo aclarado; se habla de muerte accidental) es el cierre de una vida sufrida, de tener que cargar consigo la espiral de amargura que significa testimoniar.

Lo anterior se dice de Primo Levi, pero se puede decir de cualquier víctima atroz que se exprese denunciando la atrocidad. Los que no hablan también son testigos, a su manera, de lo acontecido, de la barbarie. Cada uno vive a su modo el dolor que le ha correspondido, y aunque algunos den más voz a lo que les ha ocurrido, en el caso de Levi, sus palabras pueden

ser las de otras víctimas, el suyo es el relato de lo que le pasó a él, pero que también acaeció en otros. Su experiencia es única, aunque más de uno pueda sentirse identificado con la humillación y el miedo que él permanentemente narra. Bien traída a colación por Levi la imagen del terror y el silencio que produce la Gorgona en el testigo: lo calla, lo silencia, aunque algunos pueden sobrevivir para contar lo que eso significa. Y aun cuando la ausencia de palabras en algunos no pueda dar cuenta de lo “indecible”, el cuerpo mismo es testimonio de la violencia que por allí ha pasado:

Las memorias del sufrimiento vivido por ciertas personas como una pena profunda que atormenta su cotidianidad y que se expresa en el cuerpo enfermándolo, ilustran los modos en que los testigos evocan la violencia y construyen una imagen compleja de las víctimas que reconoce sus expresiones emocionales, juicios morales, las huellas físicas en el cuerpo y una manera específica de relacionarse con el mundo. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 332)

Un testigo debe lidiar con un testimonio que le agobia. Las víctimas cuentan cada uno su experiencia, que no siempre coincide con lo que se denomina como *memoria colectiva*, a veces en la guerra no todo es de un solo color, los que en un momento fueron víctimas pueden llegar a ser victimarios. Se menciona solo como posibilidad y no como generalidad, hay muertes cruentas desde ambos bandos, historias de coraje y de valentía, pero quien se afecta más es la población civil desarmada. El punto es que los relatos de las víctimas son heterogéneos, diversos, con énfasis en violencias distintas. No se trata de testimoniar para repetir un mismo *modus operandi*, se testimonia porque cada experiencia es distinta, cada vida que partió era única, lo que se quebró en la guerra en cada hogar es una especificidad irrepetible. Lo que lidió Levi en Italia a su regreso es único. Lo que han alcanzado a contar las víctimas en el conflicto armado de Colombia es particular; sin embargo, hay tanto en común, tanta humanidad derramada, tantas vidas desperdiciadas y cada uno deberá pugnar con la convivencia de su propio relato. Con heridas que marcaron, posiblemente ya cicatrizadas, pero cuyo recuerdo queda.

Las víctimas son concretas, están delimitadas en un marco histórico, su particularidad no permite generalizaciones en abstracto. Quizás por eso es entendible por qué para algunas víctimas, según sea el conflicto, que entren en las generalizaciones les suele molestar, aunque

no haya ninguna mala intención en ello, simplemente un intento de comprensión del fenómeno. De igual manera, quizás por ello el uso metafórico de la figura del *musulmán* por parte de Agamben ha tenido más de una crítica, de la misma forma como las ha tenido el uso del *homo sacer* o de la *nuda vida*. La tesis de quienes critican esta metodología de análisis de Agamben es que en el uso de la metáfora hay un desprecio por el horror real de los que padecieron en Auschwitz:

El libro de Mesnard y Kahan, *Giorgio Agamben á l'épreuve d'Auschwitz*, es una de las críticas más sistemáticas e inquietantes que se hayan publicado sobre el texto de Agamben. Allí no solo se reprueba la metodología empleada sino también la concepción teórica y ética que esta conlleva y que culmina según estos autores en un verdadero menosprecio por el horror real y no metafórico del exterminio judío (Fleisner, 2015, pág. 299).

En este análisis que recoge Paula Fleisner, sobre el impacto y significado de la obra de Agamben, parece que a los autores se les olvidara que hay una dimensión indecible en lo que se vive en cada horror. No se trata de hacer una metafísica del espanto, ni llevarlo a dimensiones de lo sagrado, como si no fuese posible hablar de ella. Ese no es el punto. En lo horroroso hay algo que escapa al lenguaje concreto y que no es posible sino decirlo desde la metáfora, porque abarcarlo desde un plano real-material inabarcable.

Las críticas a Agamben van casi todas en el mismo sentido, que es ahistórico, que abusa de la metáfora, que no se ve un sujeto concreto en las imágenes que usa, pero es que Agamben no es un historiador, no utiliza los métodos de los saberes históricos clásicos para comprender una verdad. Lo que él pretende es hacer una analítica del poder, y de las verdades que el mismo poder produce, en términos de Foucault, Agamben está construyendo herramientas que le permitan comprender un momento concreto de la historia que sobrevive o que aún es perceptible en el presente. En este caso, qué poder ha producido al *musulmán*, qué poder produce y sigue produciendo al *homo sacer* y a la *nuda vida*. Como agrega Delgadillo (2012): “Es preciso aclarar que la noción de verdad desde la perspectiva foucaultiana, no debe ser entendida “como el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o aceptar”, sino como el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso en un momento histórico determinado...” (pág. 162). La ciencia histórica ha producido un saber, que sin duda es válido, pero el uso de lo metafórico para hallar otras maneras de decir el

mundo, en este caso la realidad de los campos de exterminio y concentración, buscan ampliar ese decir. Mesnard y Kahan, los autores citados por Paula Fleisner (2015), miran con recelo todas esas imágenes que Agamben usa, para ellos:

El musulmán de Agamben es una abstracción estetizante útil para la lógica interna de “Lo que queda de Auschwitz, pero inadecuada para pensar la realidad de los campos. Se trata de una figura retórica construida con significaciones culturales preminentemente cristianas, como la mortificación y los suplicios del cuerpo, o los motivos cristológicos del catolicismo occidental. Pero esto no es todo. Agamben estaría haciendo un guiño a la situación de los palestinos y una comparación abusiva entre los campos de refugiados palestinos y los campos de concentración nazi. (pág. 300)

Precisamente lo que les molesta a Mesnard y Kahan es lo que nos parece más especial de Agamben, él no está haciendo una simple evocación del pasado, sino lo que hay de ese pasado en nuestro presente. Es cierto que la maquinaria de muerte de los nazis no se puede comparar con lo que les hacen pasar a los palestinos en número, pero en arrinconamiento, en desposesión, en el hecho de hacerlos ciudadanos de segunda o sin patria, de privarlos de derechos sí que es comparable. Esa es otra discusión que amerita otro trabajo, el punto es que Agamben está pensando en su hoy, en aquello que del pasado pervive. Es posible que haya esas connotaciones en el *musulmán* que decía la cita anterior, pero no es lo constitutivo. Agamben es judío, no se puede escapar del núcleo judeocristiano de la matriz de pensamiento occidental, la utiliza para pensar la forma en que se han venido constituyendo las víctimas. Sin duda, son dos puntos de vista distintos entre Agamben y Mesnard-Kahan: “estos buscan una figura que sea un espejo mejor de la condición humana, Agamben busca dismantelar esa idea de la condición humana con la figura del musulmán” (Fleisner, 2015, pág. 301). Esto para decir que hay contextos en los que esta condición se desdibuja, no solo en la víctima, sino en el victimario. Qué puede quedar de humano en alguien que despoja al otro de su humanidad. Y, sin embargo, esos somos los seres humanos.

Por pensar en el presente es que la víctima que nos formula la metáfora de Agamben nos puede dar una idea de lo que han sufrido las víctimas en Colombia. Tal vez no es muy claro pensar en ellos como *musulmanes*, pero sí como gente que ha sido desprovista de su humanidad, a la que se le ha quitado su dignidad. A los que les queda muy poco, excepto

contar su sufrimiento, con la esperanza de que no se repita el horror, eso no es garantía, pero siempre es mejor contar que el absoluto silencio. Sus memorias no se guardan como un tesoro, sino como una posible oportunidad de que más adelante haya la esperanza de un vestigio de justicia:

Estas son narrativas que registran el horizonte del dolor y de la crueldad humana en la vida de las personas y de las comunidades. Uno de sus sentidos centrales es dar testimonio del sufrimiento y la crueldad a los que las víctimas fueron sometidas debido a conflictos a los que, con frecuencia, se sienten ajenas. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 331)

Sin embargo, en ese espiral del conflicto sucumbieron sus vidas pasadas, las personas amadas y todo aquello que no podrán volver a recuperar. Recordar como un ejercicio de superación es la condición de posibilidad que les permite creer que no serán siempre vidas que no valen la pena vivir, todo lo contrario, viven para contar, y quien los escuche con atención habrá de saber valorar sus vidas.

4.4 El estado de la memoria en Colombia

El 6 de diciembre de 2018 se cumplieron 90 años de la masacre de las bananeras, conflicto fruto de las tensiones entre los trabajadores y campesinos de la región del departamento del Magdalena, en la costa norte de Colombia, y la United Fruit Company, hoy actual Chiquita Brands, multinacional norteamericana cuya principal labor es la explotación agrícola, sobre todo de frutas para abastecer el mercado de los Estados Unidos. Al parecer no fue de conocimiento nacional que las respuestas a las protestas de los labriegos fueron los disparos. El historiador Nicolás Pernet (2009) afirmó:

Al momento de la aparición de Cien años de soledad, en 1967, eran minoría los nacionales o extranjeros que tenían una idea clara sobre la masacre de las bananeras de 1928 o sobre los pormenores que llevaron al desenlace trágico de la huelga llevada a cabo por los trabajadores del departamento del Magdalena en noviembre y diciembre de ese año, en protesta por las condiciones de vida y de trabajo impuestas por la United Fruit Company, empresa que en ese momento controlaba la producción y exportación frutera de la zona. (pág. 193)

La gente no tiene idea de qué fue lo que ocurrió, solo se sabe que hubo muertos y, al parecer, una respuesta dura del gobierno conservador de Miguel Abadía Méndez. Pero lo que no hace la narración histórica lo va haciendo vislumbrar las expresiones estéticas. Es decir, lo que no era claro por la vía periodística o el discurso oficial de la historia lo desenreda la narrativa literaria. Porque la memoria tiene alcances que quizá la historia, al menos en principio, puede llegar a tener. La memoria no necesita del discurso oficial para poder reponerse, para poder hacer saber qué cosas han acontecido, qué impresiones quedaron en los colectivos. Lo que no se contó por vía de un constructo histórico claro y fuerte se llega a hacer por la literatura. En este caso, la narración de los acontecimientos se hace en el famoso texto de Gabriel García Márquez *Cien años de soledad*. Esta novela casi no tiene diálogos, precisamente en uno de ellos se cuenta:

José Arcadio Segundo no habló mientras no terminó de tomar el café

-Debían ser como tres mil- murmuró.

- ¿Qué?

-Los muertos- aclaró él-. Debían ser todos los que estaban en la estación. (García Márquez, 1995, pág. 375)

Por eso es bastante probable llegar a la misma conclusión de Nicolás Pernet (2009) cuando afirma:

Y en un fenómeno atribuible en gran parte al impacto masivo de esta obra, el episodio de la masacre de los trabajadores en Ciénaga, Magdalena, el 6 de diciembre de 1928, también resurgió del olvido histórico en que se había encontrado por más de treinta años para ese momento y se empezó a hacer presente con más fuerza en la conciencia histórica y política nacional y en las varias investigaciones aparecidas de la década de 1970 en adelante. (pág. 194)

Se puede afirmar con claridad que la fuerza de la memoria que no pudo expresarse en relato histórico, al menos en el oficial, llega a proclamarse desde la fuerza de las artes. Es posible que el país sea incapaz de dimensionar todo lo que allí sucedió. El número de muertes del que habla la obra es de dudosa claridad. El mismo García Márquez dice en una entrevista, que cita el historiador Eduardo Posada Carbó (1998):

Las bananeras...es tal vez el recuerdo más antiguo que tengo... Fue una leyenda, llegó a ser tan legendario que cuando yo escribí Cien años de soledad pedí que me hicieran investigaciones de cómo fue todo y con el verdadero número de muertos, porque se hablaba de una masacre, de una masacre apocalíptica. No quedó muy claro nada, pero el número de muertos debió ser bastante reducido... (pág. 3)

Es probable que el número no sea tan reducido como en algún momento llegó a pensar García Márquez, pero eso no es el problema. El verdadero y real problema es que se había diluido de la memoria un suceso que mostraba cómo respondía el Estado colombiano a unas justas demandas sociales en las que los campesinos pedían que fueran tratados como verdaderos trabajadores y no como siervos de un feudo. Quizá no fue este el único hecho que en un momento dado la narrativa oficial histórica haya dejado atrás, seguramente ha habido otros cuyo recuerdo ha quedado sepultado por las cenizas del tiempo. El texto de García Márquez es en sí mismo una provocación: el paso de los años todo lo devora, la crudeza del tiempo es implacable, nunca podrá ser posible que se llegue a saber a ciencia cierta qué fue todo lo que pasó, sin embargo, sí podemos esperar sobre qué pasa con aquellos sucesos que quieren ser enterrados sin reflexión previa, sin análisis certero. Hay también detrás de la narrativa de García Márquez una grieta abierta de lo que pasa con los hechos cuando no se asumen, cuando se ocultan, o cuando la memoria no ha tenido la posibilidad de asumirlos y lo que ocurrió verídicamente se puede perder:

El hecho de que haya en la memoria colectiva colombiana un lugar protagónico para la ficción en lo que hoy se puede saber sobre la matanza de las bananeras es, a mi modo de ver, la consecuencia de que los seres humanos podemos cambiar voluntariamente cualquier hecho histórico que sea conocido solo mediante testimonios escritos o hablados; es, por lo tanto, la consecuencia de que en efecto, las mentiras no solo hacen que los hechos históricos pierdan su lugar seguro entre los asuntos humanos, sino que ellas dejan el espacio para que los primeros sean desplazados y hasta sustituidos. (Uribe Á. , 2012, pág. 105)

No se trata de culpar a García Márquez porque haya tenido más peso el relato ficticio, el problema es que cuando la ficción narra los hechos se pueden perder algunos otros elementos que podrían ayudar a dimensionar el suceso. Sin embargo, esta disputa por los hechos y por

lo que ocurrió en las bananeras transparenta que es un suceso no resuelto, que varias de sus causas y consecuencias quedarán en la trampa de la divagación.

Es aquí cuando tiene razón el filósofo y divulgador argentino Darío Sztajnszrajber cuando en su popular programa de radio *Demasiado humano* hablando del pasado y la memoria afirma que esta es “...mucho más que la sucesión de hechos cronológicamente informados, si algo diferencia a la memoria de la historia y de la crónica de sucesos ocurridos es el excedente... La historia no tiene que ver con el pasado si no con lo pendiente” (Sztajnszrajber, 2018). En este caso la sociedad tiene un pendiente con esos hechos, no solo porque no fueron visibles, sino porque parecen ser el preludio de muchas de las situaciones del futuro: violaciones de diversos derechos (al de la huelga, libre asociación, libre expresión, etc.), condiciones de miseria de la clase trabajadora, estigmatización del que protesta. Ese hecho pendiente nunca se saldó.

Se podría creer que estas discusiones son bizantinas y que quedan enterradas en el museo del tiempo, pero no es así. A continuación, podemos probar que son hechos pendientes. Precisamente, a finales de noviembre de 2017, María Fernanda Cabal, una senadora ultraconservadora del partido Centro Democrático, afirmó en un programa de radio que la masacre de las bananeras había sido un mito, textualmente afirmó: “Es otro de los mitos históricos que se trae siempre en la narrativa comunista, donde tienen una cifras que ni siquiera hoy consigue usted” (Caracol Radio, 2017). Tal afirmación causó indignación en amplios sectores de la sociedad que veían en dicha aseveración una especie de negacionismo o de revisionismo histórico perverso. A esta afirmación tajante, varios historiadores, controvirtieron su opinión. Entre ellos la historiadora Leidy Torres, compiladora de una obra académica sobre el mismo tema, anteriormente citada, que responde con vehemencia a este tipo de juegos de disputa por la verdad histórica:

...una cosa es asumir la responsabilidad de reconstruir los hechos históricos integrando la pluralidad de versiones y otra muy distinta aceptar la manipulación y distorsión de la realidad con fines políticos, la mal llamada “posverdad” ... Las cifras sobre la masacre de las bananeras son controvertibles, por supuesto, como también lo es la cantidad de personas torturadas y asesinadas en los campos de concentración de Auschwitz... Sin embargo, ese debate debe pasar por los argumentos informados, basados en fuentes de

información relativamente creíbles y por la sensibilidad, que parece hemos perdidos los colombianos, para sentir la misma indignación por la matanza de 9 trabajadores, de 600, o de 3.000. El punto no es el número de muertos, sino la necesidad de no invisibilizar las víctimas de la violencia, vengan del espectro que vengan, en el presente o en el pasado. (Torres Cendales, 2017)

Torres Cendales nos prueba una vez más que la memoria es un terreno de batallas, en no pocas ocasiones es el espacio para la negación, para el direccionamiento político en un sentido, no importa que eso implique negar los hechos o la existencia de las víctimas. Aunque la narrativa no haya quedado en los anales de la verdad histórica, esta no siempre está del lado de la investigación histórica misma, pues está todo el tiempo en el afán de preguntarse quién dice las cosas, desde qué lugar se enuncian, cuáles son los intereses cuando se proclama que un hecho ha ocurrido de una forma y no de otra. Se supone que algo que quedó en el pasado no debería ser más un objeto de controversia, el asunto es que las disputas por el pasado realmente son las luchas por y desde el presente.

El suceso de las bananeras sigue teniendo su eco en la coyuntura actual del país, desde su significado se puede plantear la posibilidad del pensar hoy el estado mismo de la memoria, cómo se le conserva, cómo sigue siendo la voz que habla de lo ocurrió antes para comprender mejor el presente. La anterior afirmación se avala con el artículo *Prometeo y la batalla por la memoria*, escrito por el historiador y periodista Javier Ortiz Cassiani (2018). En el texto se detalla la historia de cómo una estatua de bronce del famoso escultor Rodrigo Arenas Betancur, cuyo destino inicial era un lugar en la isla de Curazao, en el Caribe, llega a ser erigida como monumento a los masacrados en las bananeras. Su destino final fue la plaza de Ciénaga (Magdalena), lugar donde ocurrieron los hechos de la masacre. Arenas Betancur tenía la intención de que los pueblos recordasen lo que había ocurrido en aquel lugar, veía su estatua, que era la de un negro cimarrón que alzaba un machete en posición de lucha, como un acto pedagógico que conmemoraba a los muertos. El día de la inauguración se distinguió por la pluralidad de personas y sobre todo por aquellos que veían que el olvido de ese suceso les afectaba directamente: “Hubo sindicalistas, líderes gremiales, asociaciones de campesinos, asociaciones de mujeres, estudiantes, artistas, músicos, actores, vagos, veteranos de la huelga de 1928, y estuvo la profesora Filomena Sarmiento, la viuda de Raúl Eduardo

Mahecha –máximo dirigente de aquella huelga-. (Ortiz Cassiani, 2018, pág. 20). Estos eventos ocurren el 6 de diciembre de 1978, fecha en la que se cumplían 50 años del suceso. La memoria invocó el sufrimiento de aquellas comunidades que habían podido sentirse marginadas al no haber sido reivindicado de manera oficial, o al menos de modo más visible, su dolor. Medio siglo después las heridas estaban abiertas, las cicatrices que parecían cerradas seguían en carne viva, el ejercicio de la memoria es una manera de jalonar una justicia que no ha sido posible.

Al final, concluyendo el texto del artículo, se deja ver que a la escultura le pasan dos cosas: la primera es que curiosamente no es de los trabajos artísticos del escultor que más renombre posea, en los trabajos de antología se le recuerda de paso. La segunda cosa es que la escultura se encuentra en el abandono, no hay preocupación suficiente por cuidarla. Al ser una iniciativa ciudadana y del artista, fallecido ya hace ya alrededor de 24 años, que no hizo parte del sector oficial como reconocimiento a unas víctimas que habían sido echadas al olvido, este trabajo artístico ha quedado sumido lentamente en el deterioro. Es un reflejo de cómo se han venido memorizando los casos en los que no hay propósitos suficientes para ser recordador.

Figura 2. El Prometeo de la libertad



Fuente: El Informador (2018).

El hecho del abandono de la escultura por parte de los entes oficiales habla de una historia que no interesa que se recuerde. Es bastante probable que muchas naciones vivan esta situación en la que hay un profundo malestar porque hay eventos históricos que ciertos sectores de la sociedad quieren olvidar o sobre los que se insiste poco: por mencionar dos hechos, el exterminio de los gitanos en la Segunda Guerra Mundial o la masacre de los armenios por parte del imperialismo otomano.

En contraste, es posible encontrar monumentos o nombres de lugares que, suponemos, deberían ser borrados o al menos no mencionados como si se tratara de héroes. Es frecuente sobre España la disputa por los nombres de militares o cuerpos del ejército de la dictadura franquista que se aplican a las calles; se encuentran titulares de la prensa española que hablan de una lucha por revalidar una memoria como: “El callejero de Madrid elimina 52 denominaciones franquistas” (Europa press, 2017). Dentro del contenido de la noticia se

puede percibir que no todos los partidos políticos se ponen de acuerdo en estas reescrituras. Todo esto implicaría que a lo ancho y largo de la tierra es fácil encontrar este tipo de disputas por imponer o borrar qué cosas se deben recordar y qué cosas no.

Ahora, con toda esta contextualización, son relevantes las siguientes preguntas: ¿Cuál es el estado de la memoria en Colombia? ¿Qué debería ser recordado y qué olvidado? La primera pregunta puede ser de orden histórico y no pretende ser agotada en las siguientes líneas pues es de largo aliento esa respuesta, pero es posible dar unos bocetos. La segunda es de orden ético y pretende buscar el lugar de la memoria en cualquier proyecto político. No se trata tanto de decir que si no hay memoria se repetirán los hechos, pero sin duda no saber cuál es el lugar de los hechos en una ética de la memoria implicaría tampoco saber cuál es el bien común que se busca en todo proyecto político.

La memoria es un campo de batalla, ya lo hemos dicho antes, pero digamos que ese campo se ha convertido en un terreno farragoso, complejo, lleno de incertidumbres, y si se le añade que de por sí la condición humana conlleva como marca inherente la incertidumbre, en el caso colombiano este cariz es quizá más profundo que en otras circunstancias. En el relato histórico oficial, ponemos como ejemplo el caso de las bananeras porque ya lo hemos citado, pero pueden ser otros más, se puede percibir una honda deuda por las víctimas, no solo porque no se hizo justicia sino porque su recuerdo ha sido precario, débil y en ocasiones equivocado. Entonces, hay una fuerte demanda de memoria, hay un permanente reclamo sobre el quehacer con el recuerdo de los que ya no están por motivos violentos, cómo y a través de qué medios y ejercicios hay que recordarlos. En este momento cobran más sentido las preguntas de Paul Ricoeur (2004) en su texto *La memoria, la historia, el olvido* en las que se pregunta ¿de qué hay recuerdo y de quién es la memoria? La primera pregunta apunta a una visión panorámica de lo que se recuerda, una globalidad que puede recoger momentos, lugares, situaciones y personas. En el segundo interrogante se piensa en sujetos específicamente, ¿a quién le puede pertenecer la memoria?, ¿quién puede hablar desde ella?

Quienes han sufrido la desaparición de sus seres queridos se permiten recordar, pero ese recuerdo no queda atado a una circunstancia individual, es necesario que sea un proceso social su recuerdo. Es allí cuando la demanda de memoria no solo se hace al grupo social al que se pertenece sino al mismo Estado, quien debe ser garante de los ejercicios de memoria.

La memoria se conecta con el relato oficial, que viene a ser la historia, se entiende oficial no solo como estatal sino como aquello que ha sido institucionalizado, como el saber histórico producido por la academia, es allí donde inicia el vínculo entre memoria e historia. A su vez estas dos limitadas por el olvido, pues el olvido es el límite de la memoria:

...puede afirmarse que memoria y olvido se involucran recíprocamente, en la medida en que una cuota importante de olvido está implícita en toda forma de recuerdo dada nuestra imposibilidad de recordar de manera absolutamente completa y perfecta. Sin embargo, esta observación pasa por alto algo más relevante, el hecho de que el olvido compone el recuerdo que constituye la memoria. No se trata sólo de una limitación que el olvido nos impone acerca de cuánto somos capaces de recordar, sino de que la memoria es algo más que “el almacén de nuestras ideas”. Una memoria completa sería in-humana en un doble sentido. Sería mecánica ya que conservaría en una especie de reservorio todo lo que habría acontecido y de lo que he sido testigo, sin selección de ningún tipo; se trataría de una memoria meramente acumulativa. (Belvedresi, 2006, pág. 199)

El olvido hace parte de la memoria en cuanto que es su límite, pero también porque es aquella que la condición finita deja a un lado, no es posible recordarlo todo. La lucidez y la memoria absoluta no son posibles, por ahora es solo pensable para las máquinas. Volviendo a nuestro punto, esta demanda de memoria genera una tensión, con la sociedad y con el Estado, que no siempre se resuelve de una manera simple. A partir de esta dialéctica se van generando lo que se puede denominar como *políticas de la memoria*: todas aquellas iniciativas, de corte no oficial y oficial, que buscan establecer cómo y qué es posible recordar de manera amplia y pública.

Las políticas de la memoria en contextos autoritarios pueden instaurar una interpretación única que monopoliza el sentido del pasado, por medio de la represión de memorias disidentes o alternativas. En contextos democráticos, la memoria institucional o dominante debe compartir el espacio público con una pluralidad de memorias sociales, de tal manera que, en lugar de políticas de la memoria dominantes (impuestas por la fuerza, por la represión), se puede hablar de políticas de la memoria hegemónicas, pues no suprimen la diferencia sino que logran acuerdos sociales, consentimientos, en torno a

ciertos sentidos del pasado que favorecen la continuidad de las relaciones de poder vigentes en el presente. (Aguilar-Forero, 2018, pág. 113)

Si bien Colombia se precia de ser una democracia, y en la formalidad lo es, no se ha caracterizado el país por una pluralidad de la memoria que un Estado democrático debería tener. Después de un largo conflicto, solo mucho tiempo después, en medio de un proceso de paz se vino a pensar en un Centro de Memoria Histórica que recuperara el ejercicio reflexivo e histórico de pensar las causas del conflicto, las dificultades que ha tenido que sortear el país para organizarse políticamente pasan por la pregunta de por qué la mayoría de los conflictos desde el siglo XIX hasta nuestros días han versado sobre la estructura política que debe regir a la nación, en cambio pocos han sido los motivos económicos, y esa genealogía de las disputas que tiene que ver con el país se ha constituido hoy por hoy. Con eso no decimos ni negamos la importancia de lo económico, negarlo sería una torpeza, pero ha pesado mucho más el cariz político de los conflictos. Solo hasta el año 2011 empieza, de manera oficial, el quehacer de recuperar y pensar en una historia contada desde las víctimas, dada la historia de violencia que el país sufrió. Si bien es cierto que a lo largo de la historia nacional hubo comisiones históricas de investigación que intentaron esclarecer los diferentes orígenes de la violencia en Colombia, estas quedaron sometidas y direccionadas a las políticas de los gobiernos de turno y no del Estado.

A las víctimas de una u otra manera siempre se les recordó, no quedaron del todo sepultadas bajo el alud del olvido. Sin embargo, es el cómo se les recuerda. Paul Ricoeur habla de la fragilidad de la identidad, constituida por la memoria, y da varias razones del por qué es frágil. Nos vamos a quedar con la tercera razón que expone porque esta responde al cómo recordamos, que es uno de los elementos de máxima tensión en la constitución de la memoria colectiva narrada a través de los discursos institucionales:

Es un hecho que no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación, que se puede llamar original, con la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son, en lo esencial, actos violentos legitimados, en definitiva, por su antigüedad misma, por su vetustez. De este modo, los mismos acontecimientos significan para unos la gloria, y para los otros, humillación. A la celebración, por un lado, corresponde la execración por el otro. (Ricoeur, 2004, pág. 111)

Si bien Ricoeur está hablando de los mitos fundacionales y la guerra que ha afrontado el país tiene varias causas y no está puesto su origen en un mito fundacional, sí aplica eso de que la muerte de esas víctimas y la amargura que esas muertes implican es el triunfo y la victoria para otros. Los que asesinaron tendrán siempre un discurso de la necesidad de esas muertes, aunque la corrección política con el paso del tiempo los lleve a silenciarse de alguna manera, pero el cómo se les recuerda a esas víctimas, que no son simples caídos en combate sino asesinados, es lo que lleva a la exigencia de que, a través de un ejercicio político plural, que vaya más allá del discurso de los vencedores, lleve a pensar a los muertos de otra manera. Empezando por la más elemental, ser recordadas como víctimas.

Es en este punto donde es posible afirmar que el estado de la memoria en Colombia, allende de la condición precaria de lo humano, es bastante débil. No ha habido el necesario esfuerzo por darle a la memoria el lugar que se requiere para que ponga a la sociedad civil en la dinámica de preguntarse por qué se llegó al punto de la radical intolerancia política. Es valioso el ejercicio del Centro de Memoria Histórica, pero esa misma línea de reflexión que conlleva la fundación de dicha institución es la que debe poner a pensar qué cosas han ocurrido para que esto no se llevara antes a cabo. Es posible decir que haya toda una tendencia a dejar a las víctimas de último, o solo exacerbar a las víctimas convenientes y desestimar otras posibilidades de pensamiento que hagan pensar el conflicto de diversas maneras.

Un ejemplo de lo anterior es que en el año 2005 fue proclamada la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005), que era el modo como el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez buscaba la desmovilización de los grupos armados, de manera especial los paramilitares. No pensó en las víctimas, no reparó en la memoria de ellas:

En suma, toda la caracterización normativa y fáctica de este primer acápite buscaba otorgar un escenario real, en términos legales, de la problemática subyacente a la Ley 975. En esa medida, la norma no obedeció a criterios apropiados en cuanto a garantías de justicia y reparación. Se fundamentó en presupuestos de conveniencia política que terminaron viciando un esfuerzo institucional que pudo haber sido muy efectivo. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, págs. 21-22)

No siempre se ha buscado poner a las víctimas en primer lugar, no siempre se pondera la memoria como el ejercicio necesario para pensar en aquellos que estuvieron siempre en los

márgenes del modelo social y económico. Esta ley, por ejemplo, buscaba remediar el problema legal de los paramilitares, pero en ningún momento pensó en la verdad que necesitaban escuchar las víctimas. Sus narrativas judiciales eran poco controvertidas y casi que se llegó a un punto en el que se les agradecía por contar sus fechorías:

Asimismo, la sobrevaloración jurídica que se ha concedido a las versiones libres de los perpetradores, acompañada de toda una logística y disponibilidad social a la escucha de su confesión, ha contrastado con las barreras para que las víctimas puedan acceder a escuchar la confesión de sus victimarios y para que su voz tenga el mismo peso de verdad jurídica y social. (Aguilar-Forero, 2018, pág. 114)

Cuando el interés no son las víctimas, poco importa entonces la verdad. Este desinterés para que los perpetradores contaran los móviles de sus hechos se parece tanto al poco valor que se les dio a los primeros esfuerzos de saber la verdad histórica de lo que pasó en la época de la violencia. Ejemplo de ello es lo que ocurrió con el libro *La violencia en Colombia*, su recepción, todos los problemas que conllevó su publicación y el conocimiento de su contenido, del que ya habíamos hablado anteriormente. No es posible reconstruir socialmente una nación si no se conoce de ella los procesos que casi llevan a destruirla:

Frente a la destrucción física y el arrasamiento de aldeas y pueblos, la profanación de templos y la violación de mujeres –depositarias de la vida del otro-, la memoria sería el instrumento de reconstrucción de la unidad social, de la organización política, de los vínculos culturales y de las identidades personales que el terror y la guerra habían pulverizado. Pero ese instrumento de reconstrucción no se pone en marcha. Ni siquiera hay un esfuerzo de recuperación de memoria de las víctimas identificándolas por su nombre, asignándoles un lugar para el duelo, un sitio para enterrarlas, un monumento para recordarlas. (Sánchez G. , 2009, págs. 86-87)

Lo anterior fue escrito por Gonzalo Sánchez, haciendo un ejercicio reflexivo sobre los procesos de memoria después de la época de La Violencia. Esta misma afirmación vale para otros procesos históricos de violencia en Colombia: la violencia paramilitar, la guerrillera, la del narcotráfico, las cuales en algún momento convergen, pero que en su análisis son momentos históricos distintos y con matices. Sin embargo, en lo que dice hay elementos comunes a los procesos de violencia que ha tenido que vivir el país. La práctica generalizada

se configura como una tabula rasa que se hace con la historia y la memoria. Es el trabajo que se hace en favor de la memoria lo que permite esclarecer los procesos y las dinámicas de los hechos y mientras no haya claridad generalizada, ni una narrativa eficaz que permita entender que lo que ocurrió en las bananeras es el *modus operandi* hegemónico en el que los sucesos significativos se echan al olvido, es normal que no haya una respuesta seria para todos aquellos que reclaman sus derechos.

Mientras tanto, las reivindicaciones para la clase trabajadora son confusas en la memoria colectiva, la sociedad no tiene reparo alguno a que haya estatuas, monumentos, nombres de calle, obras artísticas que hagan referencia a personajes, sumamente polémicos, por llamarlos de un modo eufemístico, como es el caso de Laureano Gómez, uno de los motores políticos de la violencia de mitad de siglo. Observemos lo que escribe de él Daniel Pecaute (2012) en una de las obras más importantes de análisis histórico y sociológico del conflicto colombiano *Orden y Violencia*:

Laureano Gómez se impone... como la cabeza visible del conservatismo, encarna el fundamentalismo conservador en su doble aspecto, religioso y político... Reclamándose de una moral intransigente conforme al espíritu de un pesimismo de secta, interpretando la historia como un combate incesante entre las fuerzas del orden y las fuerzas de la disolución, obsesionado por la inminencia de un cataclismo social, desconfiado frente al fascismo italiano y el nacional socialismo alemán, pero solidario con un franquismo llamado a restaurar el orden de la cristiandad. (págs. 296, 297)

En otra fuente bibliográfica, en una investigación sobre la experiencia de la violencia colombiana en la literatura llamada *Historia de una pájara sin alas* encontramos la siguiente afirmación sobre Laureano Gómez y sus acciones apenas llega al poder en el año de 1950:

Gómez, acorde con su posición de extrema derecha, arrecia el sectarismo. Liquidada la policía politizada de la República Liberal, la centraliza, patrocina comandos de policía (los chulavos) que respaldan y apoyan a las bandas de pájaros en su oficio del terror: arrasan provincias, asesinan liberales, se apoderan de la tierra. La consecuencia natural es la ampliación de la brecha entre siervos y amos, y el fortalecimiento del caciquismo. Las ricas tierras del interior del país fueron el escenario perfecto para esta práctica que se

constituyó en un poderoso mecanismo de ascenso social y de consolidación del poder local. (Osorio, 2003, pág. 35)

Podemos seguir de manera profusa, encontrar toda suerte de documentación y evidencia histórica que prueban de la perversión política y moral que significaron las acciones de Gómez, aun así, se le reserva un lugar en la memoria arquitectónica del país con monumentos y bustos que parecieran hacer caso omiso de lo que representó en la historia de la violencia nacional. Todo esto en contradicción radical del poco espacio que se ha dejado para que sean las víctimas las que ocupen el primer lugar de la construcción histórica y de la memoria. El hecho de que no haya, al menos, la suficiente controversia sobre estos hechos implica que se han silenciado voces que permitirían al menos establecer dudas sobre el relato oficial. Es tal la reverencia al puesto presidencial, que a pesar de que su gobierno y su ejercicio político fueron nefastos, aun así, se le mantiene la reverencia.

Es cierto que se necesita una dosis de olvido para poder reelaborar unas nuevas circunstancias de vida nacional, sin olvido no sería posible seguir adelante, entendiendo este adelante como una mejora de las condiciones de existencia. Pero cuando el olvido no es simplemente el límite de la memoria sino la imposición de recordar lo conveniente para uno en detrimento de otros, hablamos aquí de una doble injusticia. No hubo justicia por las vías legales, pero tampoco se hace la justicia mínima de recordar los muertos de otra manera. La manera como las guerras se han terminado, de manera que no todos participan de esta terminación en la que perviven mandos que quieren continuar el conflicto, hace que la memoria no ocupe el lugar que debiera:

En Colombia... las formas de terminación de las guerras han dejado sin resolución el contencioso de la memoria. Puesto que el elemento dominante aquí es el olvido (dejando por fuera la impunidad y la reparación), la construcción institucional no es percibida como transformación de un pasado conflictivo, sino al igual que la guerra, como repetición dentro de un horizonte previsible, suprimiendo las contingencias propias del presente y el futuro. (Sánchez G. , 2009, pág. 88)

No es posible una sociedad digna que cree que el olvido es la fórmula correcta como se le da sepultura a las víctimas. Pero no solo eso, hablamos de una sociedad que sin duda enfermará al no tener en cuenta los procesos sociales e históricos que la han llevado a

configurarse. Las heridas que no cicatrizan se harán purulentas y es allí, en la putrefacción del resentimiento y del odio, en donde no hallará los elementos mínimos para que pueda haber escenarios de entendimiento.

Sin embargo, este reclamo de la memoria no puede ser simplemente el clamor de aquellos que han sido afectados por el conflicto. La idea de que unas vidas que no importan fenecen y no se rescata del olvido lo que hicieron con ellas es promesa de que el conflicto seguirá perdurando. Una de las garantías de que el conflicto permanezca es que no haya sentido de solidaridad con el otro. El hecho de que muchas personas hayan visto la guerra por televisión como si fuera un espectáculo ha impedido que muchos entiendan la crudeza del conflicto mismo. Esa espectacularización de los combates, de los desplazamientos, va minando la capacidad de solidaridad que exige una ética pública en la que el sufrimiento de los otros nos importe.

Muchos de los que se han opuesto al proceso de paz de La Habana no han tenido que sufrir los embates de la guerra, la entienden desde lo que ven por los medios, no la entienden como la imposibilidad de la razón y el fracaso de la racionalidad humana. Es por ello que, comprendiendo las causas y consecuencias del conflicto, no solo desde lo académico y lo histórico, sino desde lo emocional y desde la solidaridad con el que sufre, es posible reclamar una memoria que dignifique a las víctimas y que sensibilice a toda una sociedad para que el recurso de la guerra y sus destrozos no se repitan. De allí que se hace obligatorio que toda una sociedad, desde la diversidad que ella entraña, entienda y exija unas políticas de la memoria como un asunto del bien común y no como la petición de unos “pocos” que han sido afectados:

En este momento de la emergencia de la memoria como proceso social, observamos que no basta que exista un universo de personas dispuestas a hacer memoria de los crímenes de los que han sido víctimas. Es indispensable que se haya construido un campo social e institucional dispuesto a escuchar, que haga comunicable la experiencia, lo vivido. Contar y escuchar se vuelven polos de una misma realidad, y no prácticas secuenciales. (Sánchez Gómez, 2018, pág. 102)

Si el reclamo por la memoria no es fruto de un ejercicio colectivo se habrá perdido parte de la batalla por las reivindicaciones de las víctimas, las mismas causas de la violencia se

convertirán en algo muy difícil de superar ya que no se reconoce qué es lo que produce el conflicto y, por consiguiente, se pensarán en soluciones que lo que harán será profundizar la violencia misma. Digamos que eso sigue pasando en la actualidad cuando algunos creen que la única manera de derrotar la violencia es con el brazo armado del Estado: fórmula de la que hay evidencia suficiente para probar que no funciona.

Mientras el reclamo de la memoria no sea un ejercicio colectivo, amplio y plural, que incluso recoja diversas perspectivas, es muy difícil que el estado de la memoria no siga siendo tan débil como lo es en este momento y no permitirá que más elementos de la sociedad sean reivindicados debido a que no se les incluye, no se les piensa, no entran en las narrativas institucionales o extra institucionales (o cuando son incluidos lo son desde una mirada empobrecedora y reduccionista) aumentando así, lo que llamamos aquí, lógicas del resentimiento, donde no son posibles la discusión, el debate, la controversia, sino las vías de hecho.

Ahora, retomemos la segunda pregunta que se desprende de la primera, en esta nos preguntábamos el estado de la memoria en Colombia, como una especie de pregunta marco sobre lo que podemos esperar e intuir sobre las dificultades de invocar y hacer activa la memoria. En aquella nos preguntábamos sobre lo que merecía ser recordado y olvidado. Decíamos que era una pregunta ética. No hay algo que podamos decir que absolutamente pueda ser recordado perennemente, ni tampoco que algo se pueda echar definitivamente al olvido. Lo que una sociedad recuerda y lo que olvida dice de ella la manera en que está conformada.

A priori, podríamos decir que se recuerda aquello que es necesario tener presente para que los vínculos sociales puedan seguir siendo lo suficientemente fuertes como para establecer los marcos mínimos que propendan el bien común. Si se entiende la historia, no solo como enseñanza, sino como el proceso que nos ha traído hasta el presente, podemos entender que es necesario recordar aquello que ha estado en contra de los vínculos sociales, pero también aquello que los fortalece. Lo primero para estar alertas y que ello no se vuelva a repetir. Lo segundo para seguir fortaleciendo esas relaciones que han permitido que la sociedad pueda seguir adelante.

Por ello, las víctimas deben tener un lugar preponderante en el recuerdo, porque el hecho de que existan, de que hayan sido sacrificadas es fruto de procesos en los que no se respetaron los vínculos que fortalecían a una comunidad como grupo social. En las víctimas se encarnan todos los fracasos que una sociedad no pudo evitar, en la que no fue posible la prevención de esos hechos, pero a la vez, en el recuerdo de las condiciones que las configuraron como tales se busca que las circunstancias no se repitan. No solo se trata de recordar para esclarecer los hechos y buscar los culpables, sino que hablamos de dos cosas: la dignidad de la víctima, entendiendo por ello la solidaridad que demanda su humanidad, misma que ha sido estropeada con su muerte violenta; segundo, buscar la manera de que estos hechos hagan parte de la memoria colectiva de tal manera que se evite por todos los medios su repetición. El ejercicio de la memoria busca darle una nueva oportunidad a las voces que fueron truncadas, sobre todo, recupera la individualidad de la experiencia y de su sufrimiento; busca dar lugar en la sociedad a un padecimiento que no tuvo visibilidad:

Hacer memoria implica escuchar y contrastar el testimonio de quienes vieron conculcados sus derechos y libertades para que se tome consciencia de la gravedad de la experiencia vivida y se puedan tomar decisiones al respecto. Conocer estas vivencias e incorporarlas en la propia historia constituye una condición esencial para restituir a las víctimas sus prerrogativas como ciudadanos. (Gamio Gehri, 2017, pág. 41)

Ahora, la memoria exige discernimiento, es decir, demanda eso que se hace la pregunta que intentamos responder: qué es aquello que debe ser recordado y qué lo que debe ser olvidado. No solo se lo pregunta, sino que exige unos criterios éticos que permitan responder permanentemente esta cuestión, pues esta pregunta es constante y no siempre la respuesta es la misma. Lo que se recuerda está en el horizonte simbólico de la sociedad, es como una especie de brújula que le permite entender los acontecimientos presentes, pero a la vez permite intuir los posibles escenarios del futuro. Como sugiere Gamio Gehri (2017): “El proceso de memoria supone discernimiento práctico y selección: delibera en torno a aquello que merece la pena ser recordado – porque contribuye con la acción de la justicia y con el fortalecimiento de los vínculos y las instituciones que vertebran la vida en común – y aquello que puede ser olvidado” (pág. 41). Sin memoria no hay justicia. Pero aún peor, no es posible

que se pueda dejar de recordar aquellos intentos de destrucción del tejido social, si esto no se recuerda, si no se tiene presente, hablamos de una sociedad que no deja de descomponerse.

A la vez también es necesario el olvido, no es posible vivir sin olvidar, no solo porque la mente no puede recordarlo todo, sino porque es necesario que muchas experiencias se vayan quedando atrás. Es importante dejar a un lado aquello que ha sido impedimento para el entendimiento. No es posible, después de la reconciliación, enrostrar de modo permanente un ocaso que puede y debe ser dejado atrás. Pero todavía más complejo resulta tener en cuenta que el recuerdo es selectivo, es decir, se recuerdan unas cosas, pero otras no; el recuerdo viene acompañado de olvido: “así como el olvido está lleno de memoria, el recuerdo está constituido por el olvido” (Ortega, 2004, pág. 103). Diríamos que hay dos clases de olvido: un olvido expreso y consciente, es decir, lo que se obvia de modo explícito, que es lo que en no pocas ocasiones ha hecho la narrativa oficial, omisiones deliberadas; y otro al olvido propio de la condición finita de lo humano. Muchas cosas van quedando guardadas en la vasija del tiempo y no se recuerdan bien, su recuerdo es nebuloso. Olvidar hace parte de los procesos de duelo. Si no se olvidara el dolor permanecería, si bien hay personas que no quieren dejar su dolor a un lado porque es una forma específica de recordar, ese dolor se va diluyendo, se desdibuja como arena entre las manos. El tiempo todo lo borra, incluso aquello que parece no borrarse tan fácilmente, que queda solo en mera figura, ya es otra cosa y no lo que solía ser.

Lo que debe ser recordado es aquello que tiene necesidad de hacerse presente, lo que se debe olvidar es todo lo que no facilita, en último momento, el fortalecimiento de los vínculos sociales. Nos movemos en una línea delgada, situaciones, cosas y personas que en un momento deben ser recordadas, en cierto sentido también se deben olvidar, solo que esto último debe seguir un proceso que no debe ser violentado. Es decir, habrá de cumplir el recuerdo una función social, pero debe ser dejado atrás cuando sirva como pretexto para romper los vínculos sociales:

La memoria social funciona como un espacio de doble negociación entre 1) las demandas del pasado y las exigencias del presente por medio del cual se constituye la tradición, y 2) los diversos intereses que hacen parte de una sociedad determinada y por medio de la cual se instituye la hegemonía. En ese sentido, la memoria cultural, como ya lo remarcó

Halbwachs, tiende a ser políticamente conservadora y privilegia la unidad sobre el conflicto o la disgregación. Precisamente por eso, el tipo de memoria colectiva que va a predominar en una sociedad en un determinado momento tiene que ver con factores tan variados –y aparentemente ajenos a los eventos– como las relaciones de poder existentes en la sociedad, la disponibilidad de los recursos institucionales y de difusión, el capital simbólico y la dimensión poética del relato. (Ortega, 2004, pág. 104)

El párrafo anterior reafirma la idea de la tensión que existe en la memoria colectiva, de unir, pero a la vez de traer nuevas formas de recordar. Generalmente se imponen pocas de esas formas del recuerdo, lo que no implica que todo el tiempo se halle en luchas internas por voces de la memoria que exigen salir a flote. En esa lucha se pueden ir olvidando cosas que no debieron quedar borradas, y a veces se recuerdan cosas que debieron ser cesadas. También se trae en el recuerdo momentos que justifican luchas que se dan en el presente. Por poner un ejemplo, en la guerra civil de los Balcanes, varios de los sectores nacionalistas traían a colación eventos históricos sucedidos mucho tiempo atrás, con interpretaciones bastante criticables, como argumento que dotara de sentido a su lucha particular. Quizá el evento fundacional que se invoca no es en sí mismo lo perverso, el problema es el uso que se hace de él, lo que se debe olvidar es el afán de justificar ciertas agresiones que pretenden legitimar ciertos odios. Desde ese mismo ejemplo, los países balcánicos deben recordar para no repetir, pero deben también olvidar para poder seguir adelante. Tremenda contradicción, pero estamos hablando de la condición humana, y esta es paradójica por excelencia.

Lo que debe ser recordado no estará puesto en un listado, de modo específico queremos decir, surgirá de las condiciones materiales que el presente puede exigir, de las disputas, de los diálogos y debates internos que se pueden dar dentro de una sociedad. Lo olvidado será fruto de los procesos históricos que van tejiendo el presente y que condicionan el futuro, pero lo cierto es que es tarea de toda una sociedad, de toda una comunidad nacional que está interesada en construir de manera libre y autónoma sus condiciones de vida. Es allí donde se encuentra el devenir de la memoria, esta no surge de manera espontánea. Si bien se construye a partir de los testimonios de las personas que necesitan alzar su voz para contar lo que ha pasado, es en la escucha de esos testimonios donde cobra fuerza. No es suficiente con que se pueda hablar, con que el testimonio quede escrito, es necesario que se lea y que haya

disponibilidad para su escucha. La memoria tiene una dimensión individual, pero es en su cariz colectivo en donde tiene su poder:

La recuperación de la memoria es una tarea pública, que convoca a todos los ciudadanos y no solamente a una élite. Quienes se han visto afectados por la violencia o por el bloqueo sistemático de libertades tienen algo que decir sobre el proceso de reconstrucción de los conflictos vividos. Los testimonios deben ser examinados y contrastados en la discusión cívica en espacios compartidos del Estado y de la sociedad civil... El ejercicio crítico de la memoria busca prevenir y combatir la injusticia, así como procura formar un estricto sentido de la injusticia que permita a los ciudadanos identificar la lesión de los derechos, así como participar en la denuncia y fiscalización de las conductas injustas que se generan en la esfera pública y en el ámbito privado y producen daño. (Gamio Gehri, 2017, pág. 42)

Todo lo que se recuerde, todo lo que debe entrar en un proceso de olvido debe ser una acción colectiva, estamos hablando de aquellas cosas que tienen una implicación pública, no hablamos aquí de algo concertado o consensuado porque no se trata de llegar a acuerdos, en el sentido en que esto siempre hay tensiones y largos debates, pero sí debe hacer parte de lo público, de la inclusión de aquellos que necesitan sentir que su memoria personal ha de ser parte de los procesos sociales. De paso, aquello que se recuerda es para que haga parte del sentido de la justicia, eso que se recuerda empieza a ser parte de una reserva pedagógica, de eso hablaremos más adelante, en la parte siguiente de este subcapítulo, de qué se aprende de la justicia y del derecho a partir de la experiencia vívida de quien puede narrar pues ha visto lesionada su dignidad, y si no es dicha persona puesto que ya no puede hablar, entonces del testimonio de quien puede aseverar los atropellos cometidos.

En no pocas ocasiones ya no puede llegar la justicia en forma de pena, pues los perpetradores de los abusos y de los hechos deleznable han podido burlar o esquivar la punición de su delito, pero queda la memoria, para algunos puede ser poco, pero también puede ser el inicio de una nueva narrativa histórica que condene lo que se había quedado sin condena. Es obligación recordar, es necesario que el proceso de la memoria colectiva sea incluyente, también es necesario el derecho al olvido, pero, sobre todo, es importante que las voces de quienes tienen que aportar a la memoria colectiva puedan ser visibles dado que se

han creado condiciones para la escucha. Sin duda el derecho al olvido puede entrar en contradicción con la necesidad de la memoria, son tensiones harto complejas y que implican resoluciones de alto calibre, pero no por ello hay que ocultar tales posibles disputas. Pero es allí cuando el estado débil de la memoria, que es reclamado como derecho, empieza a recobrar la fuerza que siempre debió tener y que por razones de injusticia se convirtió en un silencio cómplice.

4.5 La memoria como acto pedagógico

¿De qué hablamos cuando hablamos de pedagogía? Muchas veces se confunde pedagogía con información. A veces en las causas políticas se suele decir que no se cuenta con la suficiente comprensión porque no hay pedagogía de ellas. Por ejemplo, en el caso del proceso de La Habana que inició Juan Manuel Santos con el grupo armado FARC-EP a la hora de implementar tuvo muchas reticencias en varios sectores de la sociedad, al menos en la mitad del ella, esto último basándonos en el resultado del plebiscito que buscaba refrendar los Acuerdos y que perdió por poco más de cincuenta mil votos: “Con el 99,98% de las mesas de votación escrutadas en el plebiscito convocado por el gobierno para refrendar el acuerdo con las FARC, las autoridades indican que el 50,2% de los votantes hasta ahora contabilizados optaron por el No, mientras que el 49,7% lo hicieron por el Sí”. (BBC Mundo, 2016).

Después de semejante descalabro, numerosos expertos hablaban de que el problema había sido que faltó pedagogía, que la gente desconocía de qué se trataba el Acuerdo, que la dimensión pedagógica no estuvo a la altura para semejante momento histórico. Expertos como Ariel Ávila dieron cuenta de ello. (punto y seguido) Ávila manifestó a la periodista Yuliana Penna en el periódico regional La Nación lo siguiente: “El mayor obstáculo y problema es la falta de pedagogía de la paz, el Gobierno Nacional no fue capaz de idear una estrategia para socializar los acuerdos de paz, hoy en día lo que la población tiene más en su mente es lo que dicen los opositores de la paz” (Penna, 2016). Se entiende pedagogía como una combinación entre información y didáctica de la misma. El caso es que una asociación entre pedagogía y búsqueda de la paz se quedó en el camino.

No diremos aquí que esas conceptualizaciones sobre el proceso de paz son equívocas, diremos que son enfoques en los que se puede destacar alguna de las dimensiones que contiene la pedagogía. Esta es entendida en este trabajo como la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de comunicar la experiencia de lo humano y hacerla parte integrante de la vida, desde una criticidad que permita formular preguntas que ensanchen esa capacidad de entender las múltiples maneras de dicha humanidad. Una manera de hacer pedagogía es a través de la participación de todos los procesos que impliquen la construcción de la sociedad. Esa manera de entender la pedagogía es propia de Paulo Freire, pedagogo brasileño, quien entendía la educación como un proceso emancipador y a su vez era crítico de lo que él llamaba “educación bancaria”, pensada para la mano de obra y no para la liberación de las comunidades de procesos de opresión e injusticia, para nada lejanos de la realidad latinoamericana: “se caracterizó por su fe en la educación como proceso emancipador, por su práctica encaminada al logro de un mundo más justo y más humano, por su solidaridad con los grupos sociales más desfavorecidos” (Carreño, 2009, pág. 198). Freire no entiende la educación como ciencia social que hace análisis sobre el ejercicio de enseñar, simplemente va más allá de esto. Entiende la educación como un ejercicio vital, por eso comprende la pedagogía como una lectura profunda del modo de vida social y cómo es necesario cambiarla según las condiciones materiales que hacen que esa existencia sea precaria. La pedagogía es, desde Freire, un saber transformador:

La práctica educativa permitió a Freire realizar el análisis de la relación entre educación y sociedad. Esto le llevó a la comprensión de las determinaciones sociales de la educación y de cómo la clase dominante, opresora, transmite su ideología a la clase dominada... La práctica y las reflexiones sobre ella le permiten afirmar que los poderes imponen sus modelos educativos como elementos de estabilidad de un sistema social que los favorece y que, por eso mismo, nunca van a modificar voluntariamente a favor de las clases oprimidas. De esta manera, comienza a desenmascarar el carácter ideológico de la educación. (Carreño, 2009, pág. 202)

Es desde allí desde donde empieza el punto cero de convertir a la práctica educativa en una práctica de transformación y no simplemente en la transmisión de conocimiento, o en el peor de los casos en la mercadería del saber. Hablamos entonces de una pedagogía que está

pensando en la vida, en la existencia concreta, que no es idealista, sino que está situada en un aquí y ahora concretos que demandan transformaciones. Nos enmarcamos en una pedagogía que entiende la práctica educativa como un ejercicio de libertad. Mientras una educación como entendida como mercancía que se puede comprar y vender lo que pretende es hacer de las personas, los sujetos, objetos de acciones comerciales; esta pedagogía liberadora intenta crear lazos entre los mismos humanos para que se puedan ver como semejantes que tienen derechos y el deber de construir sociedades más justas donde quepan todos, al menos como horizonte normativo.

Una pedagogía entendida de tal manera no es simple información, es experiencia de vida que es imposible no desear comunicarla, es anhelo de otro tipo de sociedad. Por ello la pedagogía abarca todas las dimensiones de lo humano, allí donde una experiencia quiere aportar a una mejor forma de vida, se hace pedagogía. Es por ello que la memoria que se piensa como aporte constructivo de un mejor espacio de vida, como lugar en donde se construyen narrativas plurales de la identidad, la podemos entender como un acto pedagógico en sí mismo. No es que mostrar el horror de lo que fue un momento en la historia por sí mismo sea un logro educativo, es que mostrar las lógicas en las que se dio ese momento buscando que no se repita, enseñar qué cosas han facilitado prácticas en las que hombres deshumanizan a otros hombres y mujeres para que ello no tenga de nuevo lugar en una sociedad es un acto pedagógico. Por lo tanto, pedagogía no es información. La información relata de una manera desapasionada los hechos, puede contar “objetivamente” fechas de sucesos, número de víctimas, modelo político y económico de un momento, pero la pedagogía exige que se haga pregunta por esas fechas, que se cuestionen los números o el sentido de los mismos, qué se dice de la economía y de la política que contextualizaron ciertos eventos, etc. La memoria histórica es una fuerza pedagógica si su acción busca convertir su narrativa en lección. Entendida la lección como un texto que permite ser leído y que puede llevar a una hermenéutica de la solidaridad, a la adhesión de la causa de los otros, porque es en el otro en quien puedo reconocer qué privilegios y ventajas ha tenido como para no reclamar que se reconozca la propia voz y palabra, cosa que el otro sí debe hacer pues ha sido negado. La lección permite la interrelación, la necesidad imperante de saber que no estamos solos, que el dolor que han podido sufrir los otros muy posiblemente no se quede allí y llegue a rebotar en la propia persona.

La memoria, cuando es entendida como parte de un colectivo, cuando busca el reconocimiento para que en su voz puedan narrar quienes en el silencio de la muerte ya no pueden decir nada, puede ser comprendida como un acto ético, y toda ética conlleva en sí una profunda dimensión pedagógica. La pedagogía es un saber con otro, es un conocimiento relacional, no está mediado por una apropiación individual, está pensada en el desarrollo de una dia-lógica, de allí su sentido ético, es el sí para los otros. Si la educación liberadora es una donación que se realiza en la libertad propia en favor de los otros, hablamos de la memoria que educa como una acción ética. Su lección no busca aleccionar en el sentido de la educación tradicional estilo *magister dixit*, su lección pretende que sea leída para poder interpelar, desea el espacio de la pregunta, de la duda para poder estar en constante movimiento, allí es donde radica la profunda dimensión pedagógica de una memoria histórica y colectiva.

Si esta memoria es ética y es un acto pedagógico conlleva una responsabilidad con el otro, pretende dar cuenta del otro, siempre desde la dimensión histórica del presente, esto porque el presente sigue diciendo que hay diferentes “otros” de los que es imprescindible saber, a los que no se les puede ignorar, pero que siguen sin ser tenidos en cuenta para construir entre todos y todas una narrativa histórica del presente que sea incluyente, amplia y plural. Es con ese otro, con su narración, con el que podemos entender de una mejor manera posible la dimensión histórica del presente, es ese otro quien nos puede mostrar elementos de la historia que en principio nos son desconocidos, pero que hacen parte de la actualidad.

Es precisamente mediante el recuerdo –que siempre es en este caso un recuerdo ‘narrado por otro’, es decir, de lo que no hemos experimentado directamente, pero que podemos reconstruir a través de los relatos, que se puede *romper* la historia y mostrar la actualidad y la contemporaneidad del pasado en el presente. (Melich J. C., 2004, pág. 42)

El recuerdo no busca únicamente traer a colación el pasado, como una realidad que ya se quedó atrás, que no es; todo lo contrario, busca cuestiones del presente, intenta repensar los discursos hegemónicos y, de ser posible, contrastarlos. La pregunta pedagógica por la memoria va en múltiples direcciones y una de esas direcciones versa sobre el futuro, hacia dónde va una comunidad que no conoce su pasado; otra es sobre por qué se visibilizan unas memorias y otras no, qué de eso que se ha invisibilizado hace fractura en la sociedad actual.

La memoria puede buscar los fundamentos de la identidad propia, aquellos elementos que cualquier comunidad puede creer como pertenecientes a sus raíces, a sus tradiciones, pero una memoria colectiva se hace crítica y tiene sentido pedagógico cuando enseña a dudar sobre si hay unos orígenes o fundamentos en una nación o más bien si estos son contingentes; sobre si aquello que se conoce como mitos fundacionales son narrativas que ayudan a cohesionar una sociedad en un momento específico, pero no siempre es una razón para apelar a una unidad inquebrantable cuando las naciones mismas son comunidades imaginadas. Lo anterior como lo dijera Benedict Anderson (1993) en su texto *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, lo que en un momento en una narrativa fue argumento de cohesión no siempre sirve de respuesta de modo perenne, aunque este tema tenga tanto de largo como de ancho. El punto es que lo que se conoce como fundamentos puede ser conversado y repensado nuevamente.

La dimensión narrativa de lo humano puede hacer que quien no ha vivido la experiencia de la maldad de los crímenes tenga la capacidad de hacerlos propios, de sentir, de alguna manera, con el otro, de incorporarlos a sí mismo a través de una historia colectiva compartida. Eso es lo que ha hecho el pueblo judío a través de las desgracias que ha tenido que soportar. Si bien los judíos americanos no tuvieron que soportar la “shoah” de manera directa, algunos ni siquiera a través de parientes, han hecho suya esta historia de dolor que hace que se unan como pueblo, como sujeto colectivo. Los crímenes que produjeron ese dolor no encuentran más justicia que una narrativa donde se les reivindique, es decir, que solo en el relato donde la víctima sea reconocida como tal y se reconozca que fue objeto de atropellos es donde es posible algo de justicia y de merma de su sufrimiento. De allí que Paul Ricoeur (1996) afirme: “Hay crímenes que no han de olvidarse, víctimas cuyo sufrimiento pide menos venganza que narración. Solo la voluntad de no olvidar puede hacer que estos crímenes no vuelvan nunca más” (pág. 912).

Cuando se narra no solo se narra lo recordado, hay allí también una dimensión del deseo que queda inserta, quien narra no cuenta simplemente los hechos, incluye una dimensión de lo aspiracional, de lo que tal vez pueda llegar a ser. Lo narrado no es necesariamente un recuento objetivo y cronológico de los hechos, es más bien un actualizar un presente a través de lo que la comunidad siente con respecto a lo que ha sucedido. El recuerdo de lo que han

vivido las víctimas a través de sus narraciones no se queda solo en la experiencia de lo que nos ha sido narrado, también dejan las preguntas de porqué procedieron con ellos de tal manera; en el relato de los acontecimientos también subyace la denuncia sobre los ejecutores, pero también de aquellos que debían proteger sus vidas y de los que ejercieron justicia. La tendencia con lo que les ocurre a las víctimas es echar todo eso a una especie de olvido concertado para que no incomode eso en la búsqueda de cierta paz, pero ese mismo olvido es una especie de huella de que ese horror sigue latente pues tal omisión pareciera decir que esas vidas no importan con tal de salvaguardar cierta tranquilidad que, sin duda, es espuria.

La obligación de la memoria es hacer presente que lo inhumano sobrevive en lo humano, que la alerta no sobra; una alerta que no es paranoica sino vigilante, reflexiva pero vertical. En esa vigilancia se juega su papel la dimensión pedagógica la memoria, no en tono policivo, ni necesariamente moralizante, sino ético, dado que no está pensando en una división entre buenos y malos, sino que, dada la condición humana, pensar en el otro, es pensar en un bien que redunde en lo común.

Cuando hablamos de una memoria colectiva que recoja el mayor número de voces estamos pensando en una memoria que tenga el deseo de educar, pero no de modo intencional, es decir, que la fuerza misma de la memoria tenga la capacidad de no aleccionar sino de dejar narrar y dejar que quien escucha también se sienta narrado. El filósofo español Joan Carles Melich (1998) usa el término “educación no intencional”, la antepone a la educación intencional, de esta última dice que “se basa en el conocimiento. En la educación intencional se aprende, pero en el aprender el pensamiento comporta un “prender”, un tomar, un poseer lo aprendido” (pág. 98). Es decir, en la intención hay una compatibilidad, una adecuación entre el objeto pensado y quien lo piensa. No hay una ruptura producida por el objeto, es decir, no produce una crisis a través de eso que significa el objeto, que debería serlo a partir del significado de dicho objeto. Esa apropiación, ese “prender”, que en italiano significa tomar, agota al objeto, su dominación impide que pueda decir algo más:

En la educación intencional, el educando se presenta como un producto, como una obra del educador. Nos hallamos ante una adecuación total, un dominio totalitario e imperialista del educador sobre el educando. La educación puede partir del *principio de intencionalidad* y estructurarse según su lógica. De hecho eso es lo que suele hacer... (y)

termina siendo un instrumento al servicio de cualquier forma de totalitarismo. (Melich J. C., 1998, pág. 99)

Una educación intencional pretende objetivar el conocimiento reduciendo la posibilidad de incertidumbre y de imaginación que el educando podría aportar y sugerir en una relación educativa. No se trata de anular la intención que uno puede tener en el ámbito educativo, pero esta debería pasar a un segundo plano, configurarse desde lo abierto, pues la incertidumbre hace parte del corazón de lo humano. La tesis de Melich (1998) apuesta por una educación al margen de una intencionalidad objetivista en la que todo está proyectado y calculado, aquella que va con unas metas “superiores” que hay que cumplir a toda costa. La antítesis de esa manera educativa sería que él llama “educación no intencional”, la cual busca una visión más libertaria y menos adoctrinadora para con el educando. En este modo habría espacio para la sorpresa, para lo inesperado, para la incertidumbre:

La educación no intencional es una acción en la que, en principio, nada se conoce, nada se pretende ni se busca. Una educación no intencional es aprender a perderse en una ciudad como quien se pierde en el bosque. Una educación no intencional es una educación en la que el yo ha depuesto su soberanía; es una educación ética, una educación en la que el yo es absolutamente responsable del otro. (Melich J. C., 1998, pág. 99)

En este marco es bastante posible que quede una narración de la memoria colectiva con sentido pedagógico, que no está pensada en enseñar como una fase de adoctrinamiento o como quien revela datos que estructuran una narrativa histórica. No sería en ese sentido. Se trata de una pedagogía de la apertura, de lo posible, de lo que está en los márgenes pero que se centraliza en la medida en que se convierte en una práctica vital en tanto la pedagogía se hace carne de quien la experimenta y la transmite. Una memoria como acto pedagógico no puede ser a cualquier precio, no se esfuerza por imponerse a través de la violencia. De hecho, quienes son visibilizados a través de la memoria histórica y colectiva han probado de la violencia y conocen que por allí no es el camino. Por ello, una memoria con profundas convicciones pedagógicas no alecciona, simplemente deja que la narrativa tome los caminos de la incertidumbre y depare lo imprevisto.

Lo que se busca con una memoria como acto pedagógico basada en la educación no intencional es la sorpresa del otro, darle a ese otro un lugar desde la apertura de lo que puede

dar desde su potencia desconocida. En una búsqueda por una memoria colectiva, plural y abierta hablamos de un deseo no intencional de dejarnos decir algo nuevo de esa memoria, algo que una educación intencional muy probablemente no nos diría. Esto sí que es oportuno para una sociedad como la colombiana en la que se ha acostumbrado a narrativas cerradas de lo que ha ocurrido con el conflicto armado. Con mayor razón, si todavía encontramos a un sector de la sociedad que se niega a hablar de conflicto, reduciéndolo a una sublevación de “forajidos” contra un Estado legítimamente constituido. Mencionemos un caso, que no es el de una persona, pues detrás de él está todo un movimiento político, en el año 2011, el expresidente Álvaro Uribe Vélez “reitera que no hay conflicto armado” (W Radio Colombia, 2011). Con tecnicismos jurídicos Uribe Vélez negaba que hubiera una confrontación armada en donde fuerzas beligerantes enfrentaron al Estado, afirmar eso no significa dejar de reconocer sus abusos, pero negarlo es negar la evidencia solo por cierta “coherencia” ideológica. Eso es fruto no solo de una miopía ética, sino de estar encerrados en los marcos de una educación intencional que da por cerrado todo diálogo que implique revisar críticamente las propias condiciones históricas.

En la educación no intencional se intenta superar esa relación sujeto-objeto que hay detrás de esa visión vertical entre educador y educando. Por eso una memoria colectiva no tiene finalidades últimas, tiene narraciones que deben seguir su curso, que deben fluir y recorrer el sendero que nadie puede vislumbrar de modo definitivo. En ese intento de superación sujeto-objeto Melich (1998) nos refiere:

La educación no intencional no es ni completamente activa ni completamente pasiva. Nada le llena completamente porque lo único que muestra su condición es la ausencia de totalidad. La educación no intencional es una educación sin objeto y por lo tanto sin finalidad. Es una educación instalada en el decir no en lo dicho... Un acontecimiento del discurso más allá del conocimiento, una educación que entiende que es posible *otro modo de hablar* –que no es hablar de otro modo. (pág. 102)

Lo que dice Melich (1998) en la primera parte se articula con lo que hemos manifestado en varias ocasiones: no se trata de una educación totalitaria, como no lo puede ser una memoria que se posiciona como acto pedagógico, no puede pretender que su discurso sea una verdad absoluta; no se trata de relativizar los contenidos de las construcciones históricas,

sino que los relatos son un decir permanente, siempre hay algo nuevo que se ha escapado antes, hay un nuevo aporte al presente. En ese sentido, no es verdad absoluta pues lo que dice no está dicho del todo, siempre está diciendo algo. Una memoria como acto pedagógico no impone, busca más bien el lugar sereno para hacerse oír.

Cuando la educación no intencional se instala en el decir y no en lo dicho aboga por una escucha intensa del otro, por dejar de determinar al otro y evitar a toda costa definirlo; reconoce la capacidad que tiene ese otro de interpelar su situación, como narrador tiene la potestad del interrogante, del que cuestiona sin zaherir. En este contexto no se busca la memoria para que dé enseñanzas moralizantes, sino para que active la capacidad de reducir esa distancia que las condiciones históricas han permitido que sucedan con relación a ese otro.

Una educación radicalmente transformadora tendría la profunda convicción de la contingencia del ser humano, de que la realidad está en permanente movimiento, por lo tanto, no es fija: “Educar es negarse a aceptar lo dado como definitivo. Si el mundo fuera tan opaco tan absolutamente opaco, tan espeso que no pudiera pensarse de otro modo, educar sería imposible. Por eso hay en toda educación una dimensión negativa, una perspectiva crítica” (Melich J. C., 1998, pág. 107). Si la memoria tiene una posibilidad en el ámbito educativo es porque es capaz de preguntarse y dudar por lo que hegemónicamente se entiende como algo dado, definitivo y terminado. De formular preguntas alrededor de por qué una narrativa expone ciertas aseveraciones u oculta otras tantas. Una particularidad de una educación crítica es la duda, en el caso de una memoria pedagógica no intencional busca establecer dudas sobre lo dado. Un educando debe estar formado para la permanente pregunta de “por qué se dice esto y no otra cosa”. En los comienzos del siglo XX, en Colombia se instituyó la historia oficial, a propósito del primer centenario de la independencia, elaborada por los abogados Jesús María Henao y Gerardo Arrubla, bajo el auspicio del gobierno central. Se trata de un texto que durante muchos años se convirtió en el manual escolar de la asignatura de historia. Esa narrativa respondía, como dice el historiador Jorge Orlando Melo (2010), a:

Una visión de la nación colombiana conformada en su historia por españoles, negros e indios, pero bajo la primacía cultural de los primeros, “raza superior y victoriosa” (I, 70). En efecto, siguiendo la visión hispanista de la nación promovida por José Manuel Groot,

José María Vergara y Vergara, Sergio Arboleda y Miguel Antonio Caro, se considera que la unidad nacional se fundaba ante todo en los rasgos culturales que habían constituido la patria y la nación, desde los años de la conquista, y que venían de España... La narración de la conquista, que se centra en la historia del heroísmo de los conquistadores, insiste sin embargo en su crueldad o en su codicia, que contrastan con una política ilustrada y humanitaria de España que ellos violaban, y con el esfuerzo civilizador pacífico de los religiosos, portadores de las “ideas salvadoras de la humanidad”.

Esta historia oficial buscaba el consenso entre los ciudadanos para “construir” un nuevo país de modo optimista, que no se centrara en las disputas de los partidos. Recordemos que para el año 1910, fecha en la que se lanza esta historia oficial, solo había transcurrido algo menos de diez años de la última guerra civil, la guerra de los mil días. Durante mucho tiempo esta historia no se discutió, ni sobre ella se hicieron preguntas que buscaran el lugar de enunciación desde donde se construía dicho relato. Solo una memoria histórica crítica puede preguntarse este tipo de asuntos. Pero este no es el único relato, varios eventos de la historia nacional son dignos de preguntarse desde dónde se enuncian. Es por ello que una memoria histórica diversa que recoja el mayor número de voces posible ha de estar abierta a construir la pregunta crítica sobre la historia, pero también sobre el presente.

En su momento la versión histórica de Henao y Arrubla estaba fuera de discusión, tenían la intención de unificar el país en una visión de progreso y optimista, que abriera las puertas a un país en aras de ser industrializado. Pero hasta que no se dudó de lo que se decía allí no pudieron entrar las voces indígenas y mestizas, por poner un ejemplo, que entraran a disputar el espacio de nuevas vocerías para los relatos históricos. Fue desde una pedagogía crítica desde donde se tuvo la disposición a la escucha de algo novedoso:

Educación es estar dispuesto a oír algo nuevo. Educación es aceptar que algo puede acontecer de imprevisto. Pero esto no es suficiente. Cabe comprometerse con este imprevisto, y con aquel que lo sustenta. Este *compromiso* es la *ética*. Por eso toda educación es una educación ética. Educamos porque lo que es podría ser de otra forma. Educamos porque todavía hay esperanza de que el mundo pueda sobrevivir a la Barbarie, al Mal radical. (Melich J. C., 1998, pág. 108)

La narrativa de la memoria como acto pedagógico es una especie de apuesta por la esperanza, en el sentido más intrahistórico posible, es esperar desde las condiciones materiales concretas, se busca que sea un germen de una nueva realidad. Ha sido en la misma historia donde unos han sido despojados de lo que tenían, ha de ser en esa misma historia donde esas luchas tengan sus justas reivindicaciones. En todo caso, no es posible hablar de una democracia sólida sin recurrir a la memoria. Es sabido que, en América Latina, tierra en la que apenas se empieza a consolidar la democracia, donde aún hay países donde los riesgos de los golpes de Estado no terminan de excluirse del todo, en la que es importante recordar para saber lo que no se debe repetir, se hace urgente una memoria histórica más presente y más relevante. Hace ya unos pocos años, un periodista argentino radicado en los Estados Unidos, publicó un libro titulado *Basta de historias. La obsesión de América Latina con el pasado y las doce claves del futuro* cuya tesis principal se puede reducir al siguiente fragmento:

Este libro argumenta que los países latinoamericanos están demasiado inmersos en una revisión constante de su historia, que los distrae de lo que debería ser su principal prioridad: mejorar su sistema educativo. Sin poblaciones con altos niveles de educación, la región no podrá competir en una nueva era de la economía del conocimiento, donde los productos de alta tecnología desde programas de software hasta patentes de la industria farmacéutica— se cotizan mucho más en los mercados mundiales que las materias primas, o las manufacturas con poco valor agregado. (Oppenheimer, 2010, pág. 10)

Curiosamente, todos los argumentos que utiliza para criticar la educación latinoamericana los hace desde las mediciones de los organismos multilaterales y globalizadores del orden mundial, claramente en defensa de una dinámica neoliberal, pero esa es otra discusión. El caso es que su posición insiste en que América Latina no se debe fijar tanto en su pasado como en proyectar su futuro. Aunque eso aparentemente suena bien, resulta que precisamente el hecho de no tener claridad de su pasado es lo que hace que este esté garantizado en el futuro, sobre todo a las situaciones que no se deberían repetir: falta de respeto a la democracia, tendencias autoritarias, falta de inclusión a los sectores más deprimidos, políticas sociales en las que se pueda pensar en la justa distribución de la riqueza, etc. Desafortunadamente Oppenheimer no es la única voz que proclama este tipo de opiniones,

junto a él hay otros más que creen que las dificultades de América Latina pasan por fijarse demasiado en su pasado y por no proyectarse en el futuro. Ven en la memoria histórica, en los procesos colectivos donde se recogen las voces de las víctimas, un obstáculo para un salto al futuro, que, según él, ya lo han dado las naciones asiáticas que no se fijan tanto en su pasado. Pero olvida que no es posible un futuro diferente si no se mira cuáles fueron los cauces que han construido el presente y que van forjando las condiciones de ese porvenir que tanto se anhela.

El escritor argentino Ernesto Sábato elaboró aquel famoso informe sobre la dictadura de su país y los desaparecidos, titulado *Nunca más. Informe de la comisión nacional sobre la desaparición de personas* (CONADEP, 1984). Allí se expone un informe detallado de los abusos de la dictadura militar, se narran las prácticas del horror auspiciadas por el Estado, además, hay un eco profundo con el título del informe: “Nunca más”. Esto porque el horror no debe repetirse, porque el informe se presenta como un abre bocas de la lucha de la memoria por hacerse visible y recuperar el lugar necesario para que la sociedad evite que esto tenga lugar nuevamente. Este prototipo de informe fue replicado posteriormente en Brasil, se trata de una dinámica que intenta una pedagogía del reconocimiento y del lugar de la memoria:

La educación para el nunca más... promueve el sentido histórico, la importancia de la memoria en lugar del olvido. Supone romper la cultura del silencio, de la invisibilidad y de la impunidad presente en la mayoría de los países latinoamericanos, lo cual es un aspecto fundamental para la educación, la participación, la transformación y el desarrollo de la democracia. Exige mantener siempre viva la memoria de los horrores de las dictaduras, autoritarismos, persecuciones políticas, torturas, desapariciones, exilios y muchas más violaciones de los derechos humanos. Implica saber releer la historia con otros instrumentos y miradas, capaces de despertar energías de coraje, justicia, verdad, esperanza y compromiso que impulsen la construcción y el ejercicio de la ciudadanía. (Sacavino, 2015, pág. 71)

En esta última parte, Susana Sacavino (2015) exhorta a que esa memoria tenga proyección de futuro, es decir, en el ejercicio de una(s) nueva(s) ciudadanía(s) está puesta la fuerza para el desarrollo de una sociedad que recuerda para poder mirar mejor hacia adelante. Empeñar todo el esfuerzo en buscar una sociedad que evite todos los horrores posibles que ocurrieron

bajo los mantos de las diferentes dictaduras que hubo en América Latina es la primera obligación moral de cualquier proyecto político decente, ya puede venir luego como añadidura todo el desarrollo económico y tecnológico como aquellos que se han logrado en los países asiáticos. Este tipo de informes y de recuperación de una memoria histórica plural y colectiva no buscan averiar ningún tipo de porvenir, lo que desean es que aquellas personas víctimas de abusos y violaciones sean conscientes de que son sujetos de derecho y desde esta conciencia poder reclamar y luchar por lo que les corresponde.

Estos hechos que Colombia ha vivido como nación, en los que se ha visto en la encrucijada de saber qué caminos recorrer para superar la violencia pasan por poner sobre la mesa de diálogo, tanto del mundo académico como de la vida política y la vida cotidiana, el debate público sobre los acontecimientos que nos han venido constituyendo como país. Hay que poner una cuota de olvido para superar ciertas crisis, de eso no cabe duda, pero quién dice qué se debe olvidar, cómo y cuándo, eso es lo que entra en discusión y en la esfera de las tensiones dialécticas propias de una sociedad. Mientras tanto, el saber histórico debe poner de presente todos esos eventos que han de ponerse en un marco de diálogo:

Por su parte, la historia reciente presenta mayores encrucijadas respecto a los acontecimientos violentos, primero, porque todavía hacen parte de recuerdos y olvidos latentes, y segundo, porque dichas versiones circulan en un mismo momento histórico, analizadas bajo criterios disciplinares, pero también lógicas de poder, que buscan legitimar, contradecir o imponer un «tipo de verdad». El imperativo entonces, de la historia reciente y la memoria, es comprender las razones y consecuencias del horror para sanar una sociedad lastimada, con el deber de tramitar el pasado violento desde los escenarios públicos y con la esperanza de que estos acontecimientos no se vuelvan a repetir, es decir, el nunca más. (Gómez Sepúlveda, 2018, pág. 63)

En esta última afirmación es donde cobra todo su sentido la memoria como acto pedagógico y, si se quiere, como acto político, pues está detrás del bien común. Todo el despliegue didáctico de dicho esfuerzo ha de centrarse en articular esa experiencia histórica con lo que se vive cotidianamente, porque todo ese horror vivido y toda esa injusticia sumada que se ha dado no queda circunscrita a los actos cometidos, sino que se halla en la forma como la sociedad ha venido elaborando las redes que tejen su estructura.

Aun siendo más explícitos, podríamos afirmar que todo proyecto pedagógico es un proyecto político, no hay una pedagogía aséptica, hay una forma ciudadana que pretende la pedagogía, incluso, la memoria responde a las formas ciudadanas del presente, busca configurar su lugar a partir de los significados de la actualidad, no es una evocación erudita del pasado, es una forma de entender el pasado para transformar el presente. De hecho, estos saberes también hacen hincapié en la contingencia y en la temporalidad de toda situación humana, todo es susceptible de ser transformado, una condición histórica se da de una manera determinada, pero es posible que se dé de otra. La pedagogía no es una reflexión sobre la educación aislada de los acontecimientos históricos, por ser un saber proveniente o profundamente relacionado con las ciencias sociales toma atenta nota del espacio-tiempo en donde se da el acto educativo, razón por la cual tiene un interés político sobre la sociedad en donde se educa:

La enseñanza de la historia reciente tiene un papel estratégico en la formación de la conciencia histórica, porque toda interpretación sobre los acontecimientos actuales depende de alguna representación de lo que ocurrió en el pasado, que es – en definitiva – lo que da sentido al presente. (De Amézola, 2004, pág. 110)

Es en el pasado donde se pueden encontrar herramientas críticas, simbólicas y pedagógicas para comprender el presente e intervenirlo, sin mirar a él no es posible encontrar las lógicas de poder que encumbran a una narrativa en demérito de otras. Bajo esta dinámica es desde donde es posible darle peso didáctico a las miradas que se hacen del pasado, si alguien cree que el saber histórico versa sobre un tiempo que se fue es porque no ha sabido articularlo con el hoy. El sentido de la crítica que exalta una pedagogía comprometida es aquella que ve en el pasado el acervo para empezar a construir nuevos horizontes simbólicos, es decir, a nuevas perspectivas de vida, espacios más plurales y diversos en donde haya cabida a más voces. Dicho en las palabras de los pedagogos investigadores sociales Villafañe y Herrera (2014):

El abordaje pedagógico del pasado se direcciona a la animación de procesos educativos interesados en formar políticamente en relación con la construcción de una cultura política crítica, equitativa-democrática, la pluralización de las ciudadanías memoriales, de las solidaridades y su ejercicio activo en la politización de diferentes ámbitos relacionales de

la vida cotidiana en torno a la vivencia de lo público, a contrapelo de los imperativos de la cultura política dominante y sus lógicas de opresión, exclusión, discriminación (social, económica y cultural) consustanciales y funcionales a los procesos de acumulación y explotación capitalista. (pág. 162)

Una nueva ciudadanía, aunque es posible que haya teóricos que se opongan a el uso de este concepto, pero esa es otra discusión, comprometida y activamente política ha de saber que la memoria histórica, que el saber histórico, es una herramienta de disputa política y es el campo en donde se encuentran los argumentos más contundentes para justificar las luchas por diversas justificaciones.

No será suficiente la historia, la construcción de la memoria histórica, el reconocimiento de nuevas voces que permitan aclarar y esclarecer los hechos del pasado en donde a través de la violencia fueron cegadas las vidas de miles de personas. Pero sin estos elementos no es posible pensar que podamos evitar que la barbarie toque nuevamente a nuestras puertas. Cuando hablamos de la memoria en su sentido pedagógico, no la encerramos en el aula, ni la pensamos como una asignatura más que deba ser integrada en los currículos. Hablamos de una pedagogía transversal, que pasa por las escuelas, pero que allí no se queda. Que trasciende los ámbitos académicos, que se hace cotidiana en la medida en que se incorpora en cuerpo simbólico de la sociedad. La pedagogía, como campo de acción, encuentra que todos los sectores de la sociedad son siempre el espacio potencial en donde hacer su trabajo, pues en cada uno de ellos existe la posibilidad de un nuevo aprendizaje. Es desde allí, desde la inclusión de la memoria histórica plural en la conciencia colectiva social, por llamarlo de alguna manera, desde donde es posible activar el “nunca más”.

Cuando decimos que conocer la historia no es suficiente para evitar el derramamiento de sangre lo podemos probar con pueblos cultos como el alemán, cuya tasa educativa para los periodos de las guerras era más alto que el de otros pueblos y, sin embargo, se dejó sucumbir por la tentación del autoritarismo. La pregunta sería ahora qué tipo de conceptos tenían sobre la historia, que pasó que esa combinación de conocimiento y concepto no les pudo proteger. No lo sabemos a ciencia cierta, lo claro es que conocer la historia sí es un paso previo que permite elaborar las preguntas necesarias para saber por dónde es mejor no ir, qué rutas no escoger para no arrepentirse posteriormente:

Reconocer que conocer la historia es necesario, pero no suficiente para contribuir a la no repetición de los hechos violentos nos permite trascender la pregunta de por qué es importante enseñar memoria histórica para indagar, en cambio, cómo hacerlo con miras a formar ciudadanos críticos que comprendan su lugar histórico, se preocupen por el destino de otros conciudadanos y reflexionen para evitar ser parte de los engranajes que hacen posible la guerra. En otras palabras, reconocer que la enseñanza de la memoria histórica no contribuye de forma automática a la no repetición de la guerra nos permite pasar de preguntarnos si vale la pena enseñar o no memoria histórica y por qué enseñarla a indagar sobre cómo debemos enseñarla para contribuir a la construcción de paz. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, pág. 44)

En un país como Colombia, azotado por violencias físicas y simbólicas, vaya que sí vale la pena recordar, es una obligación moral, tanto institucional como individual, recordar y reconocer lo que nos ha sucedido en aras de una paz que incluya una convivencia incluyente. Se hace necesaria una pedagogía crítica que abone para hacer de las aulas y de la sociedad misma un espacio mejor. Donde se entienda que la vida de los otros vale y que es necesario tener presente los hechos en los que se sacrificaron vidas, en los que los victimarios pensaron que podían tomarlas porque no valían nada. Es necesaria una pedagogía de la memoria que nos lleve a construir rituales que nos ayuden a interiorizar la indiferencia que ha creado las condiciones de posibilidad para el horror. Es desde una pedagogía activa que le dé prioridad a la memoria histórica y plural desde donde se puede entender que todo acto verdaderamente pedagógico es un acto ético, y en ese sentido político, dado que está pensando en cómo hacer del espacio social el lugar donde pueda reposar el bien común.

4.6 Relaciones entre estética y memoria

Hay momentos en que no es posible hablar, lugares en los que la palabra explícita queda borrada, estructuras del tiempo en que parece que cuando se narra se tiene por espectador al vacío, una especie de nada rodea a la necesidad de contar las historias. Lo que se tiene por decir no tendría quien lo escuche, porque no hay condiciones para entender la dimensión de lo que se necesita narrar. Estando los seres humanos caracterizados por su dimensión

narrativa queda la pregunta sobre cómo contar los sucesos, de qué manera se puede hablar cuando la palabra por proferir se quiere silenciar o se quiere olvidar.

En no pocas ocasiones de la historia, cuando el horror se ensaña con comunidades o con colectivos, y cuando se podría creer que la dimensión de su daño podría ser sepultada bajo el olvido, es cuando aparecen otras manifestaciones de esa humanidad que hacen que aquello que parecía estar silenciado empiece a ser narrado; a veces con la palabra escrita, en otros momentos con la imagen, con el desarrollo del espacio habitable, etc. Lo que queremos decir es que aquello que parece desvanecido o atrapado en el silencio del horror encuentra siempre su manera de ser expresado, aun cuando se tome su tiempo.

Aunque pareciera que no hay nada que decir, que incluso el reposo es una forma de apagar lo que necesita ser referido, que lo estático es un cese de la expresión, lo propio del humano es el decir. Todo el tiempo se dice, el mundo se dice en sus manifestaciones, no hay un momento en donde los hombres y mujeres estén pisando la faz de la tierra en que no dejen de decir. Quizá la siguiente expresión signifique mucho más de lo que el mismo autor dijo, pero recoge el espíritu de la tesis de estos párrafos: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (Heidegger, 2013, pág. 5). No hay nada fuera del lenguaje, y para pensar estrictamente en el quehacer humano, la humanidad siempre dice.

Muchas son las formas de ese lenguaje y el arte es una de ellas. Muchas veces lo que no se puede decir de una manera, pero que es necesario decir, busca su forma para ser dicho. En el arte se puede contar lo que parece “indecible”, aquello que parece “inexpresable”, pero no porque en sí mismo exista una realidad que no se pueda expresar sino porque en culturas tan “logocéntricas” como la occidental parece que aquello que cuesta ser dicho es inexpresable. Esto que necesita ser dicho de alguna manera puede hallar en el arte un modo de ser dicho, aun con todas las diferencias de la narración explícita, pero de todas maneras visibilizado.

“La afirmación... de que el arte constituye un lenguaje, bien parece una verdad asentada ya como concepto en la sociedad del que nadie duda, pero del que nadie parece saber nada más, aunque se presente como innecesario todo intento de dar ulteriores explicaciones y de atenderlas”. (Rodríguez Guerras, 2011). En un momento se pudo interpretar ciertas formas del arte como la representación o la imitación de la naturaleza, pero varias tendencias actuales, como la cita anterior, lo comprenden como un lenguaje en sí mismo, una manera de

decir el mundo, de narrarlo, de transformarlo, incluso. Siempre hay algo que comunicar, y cuando ese algo puede ser comunicable busca el modo de lenguaje posible en que pueda ser expresado.

Muchas de las veces esa comunicación puede ser dicha con un marco en donde lo bello es su característica principal, el formato de lo que se dice puede ser hermoso, pero lo que contiene bien puede albergar una profunda tristeza, un dolor que conmueve. Algo parecido a lo que decía el escritor y cuentista guatemalteco Augusto Monterroso sobre la cuentística: “La vida es triste. Si es verdad que en un buen cuento se concentra toda la vida, y si la vida es triste, un buen cuento será siempre un cuento triste” (Monterroso & Jacobs, 1997, pág. 16). Ahora, es bueno aclarar e insistir, hermoso en la manera, pero el trasfondo de lo dicho, el suceso o la situación narrada puede ser profundamente doloroso y encierra en sí mismo algo que no se agota en lo expresado. Es por ello que el arte sublima, no hace que el dolor cese, pero se puede transformar en un bálsamo que le da sentido a la herida, o al menos hace que se recuerde de otra manera, o sencillamente hace que se recuerde cuando existe la pretensión de que sea olvidado.

Es en el arte, en la expresión artística, donde en muchos momentos el conflicto colombiano, la violencia radical que ha producido la vida desnuda, ha podido encontrar su voz. Esas vidas reflejadas en el arte nunca quisieron ser desnudadas, pero, aun así, fueron arrebatadas y sacrificadas cual si fueran desperdicio. Hay muchas perspectivas desde donde abordar la realidad en la que el artista asume una voz para decir el qué o el cómo de la violencia a través de su obra, desde la más elemental autorreflexión y el devenir de su práctica artística en relación con la violencia o desde la percepción del horror personalmente vivido que debe ser conocido por la sociedad:

El contenido y la forma de tratar las temáticas de violencia pasan por una autorreflexión de los artistas sobre el papel del arte y específicamente sobre la forma en que se debe dar la relación entre arte y acción política, es decir la escogencia de temas sobre violencia se da en un contexto social específico que influye en la posición del artista sobre su propia práctica. (Corte Interamericana de Derechos Humanos)

Sin duda que el papel del arte en la sociedad, el rol del artista y su compromiso político son un tema álgido, extenso y complejo, que no ahondaremos y que apenas mencionaremos,

pero del que es indispensable hacer al menos una mención que se articule con su potencia de divulgar ciertas memorias que habrían quedado ocultas. Es por eso que pareciera en un momento que los artistas buscan hacer visibles voces, momentos, lugares históricos, personajes, situaciones etc., que no se encuentran en lugar tangible para la sociedad. Al menos, lo anterior, para un sector significativo de los artistas. El artista piensa en las tinieblas del ser humano, de tal manera que sean posibilidad de convertirse en una trama que sea dialogada, de la que se pueda indagar y volver de allí para poder contarla. Esta es la cara que queremos resaltar, pero es innegable que el arte también puede estetizar la guerra o la violencia, se puede glorificar a través de cierto tipo de arte una política que vaya en contra de la misma humanidad. Ya denunciaba Walter Benjamin estas estéticas, de alguna manera nuevas pues venían arropadas de nuevas tecnologías en las que se loaba las sinfonías de la destrucción amparadas por la guerra:

La guerra es bella, ya que reúne en una sinfonía los tiroteos, los cañonazos, los altos el fuego, los perfumes y los olores de la descomposición. ¡La guerra es bella ya que crea arquitecturas nuevas como la de los tanques, la de las escuadrillas formadas geométricamente, la de los espirales de humo en las aldeas incendiadas y muchas otras... ¡Poetas y artistas futuristas... acordaos de estos principios fundamentales de una estética de la guerra para que iluminen vuestro combate por una poesía, por unas artes plásticas nuevas. (Benjamin, 1982, pág. 56)

Si los actos políticos exigen una dramática específica, el contenido no podría excluirse de una elaboración estética que le acompañara. Benjamin sabía que la política fascista que emergía nueva en su tiempo iba a acompañada del ritmo empalagoso de los tambores de guerra. No en vano uno de los más cercanos a Hitler era el arquitecto Albert Speer. Pero, así como hay una estetización para la política de la guerra, también la hay para la política de la memoria; asimismo, aparecen voces y registros que enfocan la mirada en otros momentos, en otras personas, en otros lugares que en principio no aparecían.

Es en este sentido en el que el arte, la estética, se convierte en un recurso de la memoria. Si las voces del periodismo no pudieron contar en los años treinta de comienzos del siglo XX la masacre de las bananeras para eso estuvo García Márquez con obras como *La Hojarasca* (2015) en donde se retrata el fenómeno de la industrialización de un pueblo y cómo el

fenómeno del “desarrollo” lo va atropellando. Ese mismo fenómeno va justificando la desaparición de quienes no están de acuerdo con el progreso. Lo curioso es que siendo un texto con una profunda narrativa local tiene un calado universal, si pudiéramos llamarlo así, pues cuántos pueblos no se podrían identificar con la nostalgia de ver cómo fueron desapareciendo muchas de sus costumbres y prácticas porque el “desarrollo” se instaló para desalojarlas. El mismo García Márquez vuelve a retomar el tema de las masacres en *Cien años de soledad* (1995), lo que implica que en el Caribe colombiano estas muertes produjeron un silencio ruidoso, un dolor que se debía manifestar, y aun habiendo medios para sacar todos estos hechos a la luz predominó la mudez, hasta que esta pluma magistral, desde cierta magia nostálgica, propia del realismo mágico, se atrevió a contar estos hechos. No desde la historia, no desde el trabajo periodístico, pero sí desde el suave murmullo de la literatura. Poéticamente, pero con una pesadumbre demoledora, García Márquez narra que después de la masacre los muertos son arrojados al mar, y que al día siguiente la gente no se acordaba de nada. Si bien esto no es literalmente lo que ocurrió, simbólicamente sí. Los muertos son arrojados al mar del olvido, nadie contó para ellos durante mucho tiempo, quedaron sepultados bajo el alud de aguas que oscurecieron el recuerdo de ellos:

Algo similar sucedió en Colombia, donde un escándalo de corrupción o violencia termina borrando al anterior y todo se olvida muy pronto. A diferencia de *Cien años de soledad*, en Colombia no se ha llegado a prohibir la memoria de la masacre de las bananeras por decreto, pero tampoco han faltado intentos de desestimar su importancia. (Pernett, 2018)

En esa misma dinámica aparecieron muchas más obras literarias, ese solo trabajo merecería un apartado especial, pero solo vamos a hacer referencia a una última novela, no solo por la particularidad del tema, el enfoque especial que hace del conflicto y que para muchos especialistas en el tema es la almendra o la caja de pandora de la violencia nacional: se trata del tema del acceso y el derecho a la tierra. Nos referimos a la novela *Siervo sin tierra* (1994) magistralmente escrita por Eduardo Caballero Calderón, un reconocido novelista y analista de la vida nacional, cuya obra abunda en la crítica de las estructuras sociales del país. Es la historia de un campesino llamado Siervo Joya que regresa de pagar el servicio militar, en los años cincuenta, en plena época de La Violencia. La novela muestra el abuso de los terratenientes a las clases campesinas, cómo estos poderosos abusan de su condición, se

aprovechan de su analfabetismo para extender su dominación y el sostenimiento de su poder. El telón de fondo es la disputa entre los partidos tradicionales, pero la obra se hace sentida e indispensable cuando muestra la situación de miseria, opresión, hambre y miseria que les toca vivir a los campesinos. Sus vidas son un traste, una brizna que aplastan como quieren los poderosos. Trabajan la tierra, pero no tienen derecho a ella, nunca podrán hacer usufructo digno de su trabajo.

Como en ninguna otra obra de la literatura nacional se muestra cómo el problema de la acumulación de tierras se convierte en la génesis de un conflicto que no parece detenerse. Esta obra que fue escrita en el año de 1954 no deja de ser vigente, esto es profundamente doloroso porque el país parece que no es capaz de cerrar sus ciclos. El hecho de que todavía encontremos en la prensa nacional afirmaciones como: “El asesinato y persecución de los líderes que luchan por sus tierras es sistemático, en especial tras la firma del acuerdo de paz. En este semestre van ocho asesinados” (Gómez, 2018) indica que el problema de la tierra sigue vigente. Los que han acumulado la tierra por años, y al parecer sus herederos, no están dispuestos a entregar un centímetro de lo que en múltiples ocasiones han conseguido de manera ilícita. Los activistas que luchan por el derecho a que quienes trabajen la tierra sean sus propietarios han convertido sus vidas en objetivo de guerra. El dolor de *Siervo Joya*, de los años cincuenta no ha fenecido, parece sobrevivir con el paso del tiempo en una sociedad indolente que cree que el problema de los campesinos nada tiene que ver con su mundo social. Lo que no se alcanzó a decir en la narrativa histórica del momento sobre lo que les correspondió vivir a los campesinos y a las clases sociales más deprimidas fue dicho en *Siervo sin tierra*. Varios especialistas en letras hispánicas como Maritza Montañó, de la University of British Columbia, llegan a afirmar hablando de esta obra literaria y de su papel como documentador del contexto histórico en el que se desarrolla:

¿Es este un drama político entre seguidores de diferentes partidos, como se ven a menudo las novelas de la Violencia? No, no lo es. La novelística de la Violencia se mira con frecuencia como un inventario de denuncias de los abusos de los seguidores de uno y otro partido contra sus opositores. En los años cincuenta y sesenta en Colombia el género novelístico fue usado como un recurso documental, auxiliar de la historia para registrar el conflicto bipartidista. Sobre este periodo existe una proliferación de obras que tienen más

valor testimonial y documental que literario y que a menudo debaten entre sí. (Montaño, 2010)

Esta, precisamente, es una de las novelas cuyo valor documental radica en narrar la vida miserable de los campesinos, las tramas de abuso político de los partidos y la indefensión de los campesinos por parte de los terratenientes. Siervo, y los campesinos que él representa, no solo no tienen tierras, no tienen dignidad ni derechos que sean escudo ante los atropellos. Para cerrar esta parte del texto mencionaremos otros dos ejemplos de diferentes áreas de las artes cuyo testimonio sobre la violencia en Colombia termina siendo muy significativo. Quizá la literatura haya tenido más visibilidad en cuanto al registro de una narrativa del conflicto, pero no ha sido diversas experiencias artísticas refieren toda la experiencia de dolor que tuvieron que vivir los afectados. En la pintura hay múltiples manifestaciones que dan cuenta de la reflexión de los artistas sobre lo que ha pasado en su país. En el año de 1962, el artista colombiano Alejandro Obregón, nacido en Barcelona, pero afincado en Barranquilla, viene haciendo conciencia de lo que ha pasado y viene pasando en el país, dibuja una de sus obras más contundentes: *Violencia*. Sobre este cuadro Medina (1999) comenta:

... no fue pintado a partir de un hecho episódico. Obregón emprendió la obra cuando se comenzaron a publicar análisis incontrovertibles y muy serios sobre la magnitud de los acontecimientos que ensangrentaban a Colombia desde 1947. Con expresiva sobriedad, el cadáver de una mujer se funde al paisaje en esta tela, como si su brutal asesinato hiciera parte de nuestra geografía. (pág. 30)

Figura 3. Violencia, Alejandro Obregón



Fuente: (Banco de la República, s.f)

Recién acontecidos los hechos de la violencia, y no pensando en una víctima concreta, Obregón dibuja la imagen de todo aquello que fue vulnerado en la violencia partidista de los años cincuenta, una violencia que estaba reciente, que aún clamaba justicia. Una mujer embarazada yace muerta con una herida profunda en su pecho; hay una desgarradura física que habla de la ruptura interior que nos indica el hecho de su muerte; no solo muere ella, sino el fruto de sus entrañas; no hay posibilidad de lo nuevo ya que con la muerte de su hijo se produce la radical negación de la vida a manos de una violencia cegadora. La violencia, aun siendo simbólica, no tiene otro lugar que el cuerpo humano, este deja de serlo, para convertirse en carne que se pudre frente a los cielos; lo que una vez fue vida humana solo es podredumbre que yace bajo el barro de quienes dejan el cadáver insepulto.

En el caso de esta pintura no es un combatiente quien fallece, no es ni siquiera un hombre huyendo de sus enemigos, es una mujer, embarazada. Es decir, alguien en quien la fragilidad está profundamente concentrada, si alguien es vulnerable y que merece cuidado es una mujer en gestación, todo su cuerpo está es pos de una nueva vida. Se supone que esa condición

debería ser motivo para no atentar contra su vida, pero no es así: la destrucción de lo más débil parece ser la consigna de guerra de los victimarios.

Es bastante probable que esta imagen se convierta en testimonio de lo que se calló durante mucho tiempo: que la guerra no solo afectó a militantes de los partidos, que esa guerra, y mucha de la que aun hoy continúa, dejó sepultadas vidas de las que no hay testimonio de su fragilidad, de su desnudez y debilidad. El arte intentó materializar los miles de cuerpos que fueron ignorados por la justicia, de los que muy pocos se acordaron. Mientras no hubo las suficientes voces para acreditar que el horror se había posado sobre Colombia, el arte trató de señalar que detrás de la expresión artística que representaba toda esa estela de dolor y de muerte existían personas concretas:

La imagen del cuerpo de las víctimas de la violencia política en el país circula de manera constante frente a los ojos de cualquier ciudadano común, sin embargo, la conciencia sobre esta corporalidad es poco perceptible. Términos como masacre, sicario u homicidio hacen parte del vocabulario cotidiano de cualquier colombiano y, más que palabras, son prueba fehaciente de una carga histórica sobre la imagen del cuerpo en el país que ha tenido el infortunio de forjar esta imagen por el esquema fugaz y sensacionalista que emiten los medios de comunicación. El dolor del desconcierto se minimiza con esta fugacidad y, mientras esto transcurre, miles de imágenes se resguardan en el atlas de la infamia del acontecer colombiano en la historia personal de cada uno de sus habitantes. (Ordoñez Ortega, 2013, pág. 234)

No significa lo anterior que con el arte está dicho todo lo que pasó o que el arte entra a reemplazar los silencios prolongados que han ocurrido con las víctimas. No. El arte solo trata de hacer visible aquello que parecía no verse, aunque más de uno lo supiera. En este caso la pintura de Obregón trata de representar la indecibilidad del horror, la vulnerabilidad de las víctimas, la fragilidad encarnada en su desnudez. Cuántas mujeres se encuentran en esa imagen, nunca lo podremos saber, cuántas voces podrían contar lo insoportable de la ignominia que les ha correspondido vivir, sin embargo, no pudieron ser escuchadas, y aun así es posible pensarlo a través de una imagen tan contundente como lo es esta imagen de Alejandro Obregón. La misma imagen se puede conectar con una violencia que ya en los años sesenta, época en la que se pintó el cuadro, estaba, pero de la que poco se hablaba: la

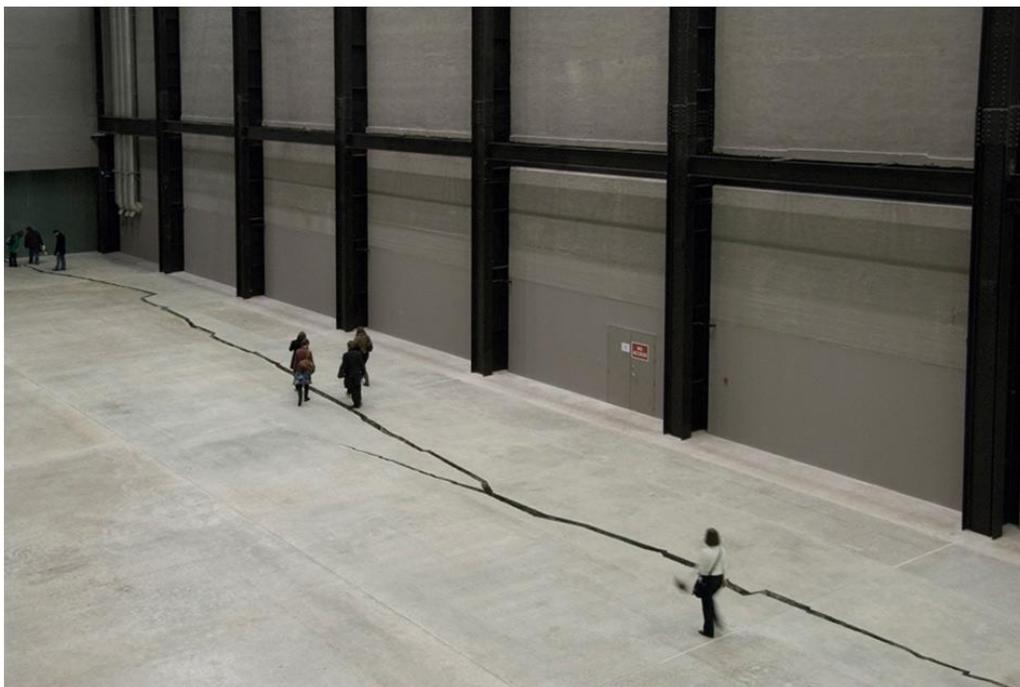
violencia contra la mujer. El cuadro resulta de alguna manera profético en el sentido de la denuncia contra algo que se callaba en ese momento y mucho después. Solo hasta el año 2017, el Centro Nacional de Memoria Histórica pudo publicar una investigación sobre la violencia contra la mujer, en particular la sexual, en el conflicto armado. Si bien el texto no responde a la época en que fue pintado el cuadro, este ya viene contándonos las prácticas de abuso que sistemáticamente se venían cometiendo contra las mujeres, la investigación afirma:

Las víctimas denuncian haber sido despojadas de su humanidad, porque a través de la violencia sexual los actores armados homogenizaron sus cuerpos, intentaron borrar sus subjetividades e historias personales y las redujeron a cuerpos descartables. Los procesos mediante los cuales se “deshumaniza” a una persona reflejan posturas morales y políticas de los actores armados, procesos que han legitimado y deslegitimado modos de ser, de vivir, de existir. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, pág. 16)

Lo que nos refiere este duro, pero importante y desvelador texto, ya lo decía el cuadro de Obregón. La mujer embarazada, fruto de qué clase de unión, muerta con su hijo, sepultada por el barro oscuro, apenas se pueden ver partes de su cuerpo. Como las mujeres que narra el informe del Centro de Memoria Histórica y de las que su voz apenas tímidamente se empieza a escuchar.

A través del arte es posible activar la mirada que en principio, por ignorancia o por deseo propio, no quiso mirar a quien ha sido víctima; nadie dice que por contemplar este tipo de obras va a quedar sensibilizado frente a lo que han vivido y viven miles de víctimas, pero sí a través de ellas se puede activar el dispositivo que pone sobre la mesa la pregunta de “cómo hemos llegado hasta aquí”, que no es más que la pregunta por el presente.

Figura 4. La grieta, Doris Salcedo



Fuente: (El País de España, 2010)

Para cerrar este breve ciclo donde se reconoce a una muy pequeña, pero representativa muestra de artistas comprometidos en mostrar la realidad de la violencia desde el arte, se encuentra la escultora y maestra en artes plásticas Doris Salcedo. Esta mujer ha intentado por diferentes medios conectar su labor con la realidad social del país. Si bien su trabajo viene siendo destacado desde hace un buen tiempo, fue en la muestra que hizo en el Tate Modern Museum en la ciudad de Londres con su obra *La grieta* sin duda un momento importante para las artes plásticas en la historia colombiana. De hecho, muchos periódicos de tiraje nacional reseñaron de manera relevante la noticia: “Doris Salcedo abrió una grieta en la prestigiosa Tate Modern, 'meca' del arte contemporáneo. Es la primera artista latinoamericana invitada a exponer en la Sala de Turbinas de la prestigiosa galería” (El Tiempo, 2007). Sin embargo, más allá del significado de tener a una artista nacional en semejantes escenarios, el contenido de lo que mostraba era sin duda algo triste, pues daba cuenta de una profunda fractura que había atravesado la historia nacional. Así como los visitantes andaban y caminaban sobre la grieta para contemplarla en la sala en donde se

mostraba, muchos de los ciudadanos colombianos hacían su vida sobre la grieta que tenían debajo de sus pies.

La obra de Salcedo causó un impacto profundo: en vez de poner una escultura en el espacio, Salcedo lograba desconcertar al mundo del arte al abrir una grieta profunda en el piso de hall, que lo atravesaba de principio a fin. La obra era un vacío. Una intrusión brutal en el espacio, una herida insolente, y lograba reproducir metafóricamente para el espectador el eco de un dolor sordo, un extraño tajo de silencio y horror. Una puesta al día, si se quiere, de El grito de Munch. (Arcadia, 2013, pág. 15)

No dejaba de ser extraña esa hendidura en la sala central del museo en donde se estaba exponiendo, era como si el espacio estuviese vacío, pero a la vez atravesado por esa oscuridad terrible que la caracterizaba. Salcedo había sabido caracterizar muy bien esa tremenda herida que estaba en el corazón de la Colombia más ignorada. Esa misma herida recuerda a la de la mujer embarazada del cuadro de Obregón; sabemos que está muerta, que ha sido asesinada, pero no sabemos de qué hasta que vemos la lesión que tiene en su pecho, la carne violentada, irrumpida con la atrocidad de la bala o del cuchillo, no es claro, pero la herida está. En esta grieta no hay cuerpo que la posea, no hay una corporeidad que acoja esa fisura, quizá porque esa grieta se halla en los cuerpos que fueron asesinados, pero también en los que sobreviven, en aquellos que llevan el recuerdo de sus muertos, de los que no pudieron llorarlos porque era causa de muerte también. Pero la grieta continua, también se halla en los que ignoran a los muertos, el hecho de que caminen ignorando lo que ha pasado es condición de posibilidad de que la profundidad de la grieta no tenga límites. Mientras no haya capacidad para mirar lo que le ha pasado a los otros esta grieta continuará su camino. Se expandirá hasta que termine por fracturarlo todo, los lazos de familia, la capacidad de construir y reconstruir el tejido humano, etc. Con justa razón, Doris Salcedo afirmó en entrevista al periodista Manuel Toledo lo siguiente: “La obra lo que intenta es marcar la división profunda que existe entre la humanidad y los que no somos considerados exactamente ciudadanos o humanos, marcar que existe una diferencia profunda, literalmente sin fondo, entre estos dos mundos que jamás se tocan, que jamás se encuentran” (Toledo, 2007). Esa es la misma fractura que hay entre los ciudadanos colombianos que comparten el mismo espacio, la de aquellos que creen que no

pasa nada, que todo anda bien, que han normalizado el silencio poshorror. Tal vez no se hayan dado cuenta que transitan por encima de la grieta.

La grieta es una ausencia, una oquedad, un vacío que se ha transformado en un elemento constituyente, habría que pensarla, asumirla, visibilizarla, dejar de transitar por ella como si fuera una normalidad del suelo. Allí se encuentra la grandeza de la obra de Salcedo, en que detrás de su arte hay voces, espectros que vagan por la superficie de los vivos en mora de encontrar un espacio en los recuerdos. Pero lo mejor de su obra, en especial esta a la que estamos haciendo referencia, es que puede tener ecos universales o al menos extralocales, si hacemos la reflexión desde Colombia es por el lugar de enunciación en donde nos encontramos, pero como refiere Javier Hontoria (2010): “El abandono y la memoria, el sinsentido, el absurdo y la nada palpitan en toda su obra. Pero son asuntos que no están necesariamente asociados con la realidad de Colombia únicamente, sino que se entienden en un ámbito más abstracto. Como dijo Charles Merewether, ‘la obra de Salcedo nos afecta a todos’”. Es decir, que esa fractura está más allá de nuestras violencias autóctonas.

Salcedo sigue comprometida con la paz, su arte es un aporte a las víctimas a que no sean olvidadas en medio de la tendencia a hacer desaparecer los compromisos adquiridos en el Acuerdo de La Habana. Su práctica es una respuesta concreta del compromiso del arte para con lo que ha vivido el país. Recientemente, como una especie de cierre a este proceso ha construido un contramonumento con treinta y siete toneladas de armas que entregaron la guerrilla de las FARC. Lo llamó de esa manera porque si bien las artes estarían en un momento dado por exaltar la belleza, en este caso, como afirmó en una entrevista al diario El Espectador:

La belleza tenía que estar de plano eliminada en esta obra. Me parecía inmoral otorgarles belleza a unas armas, por eso me negué a hacer un monumento, esto es un contramonumento. Yo creo que el artista tiene que pensar con delicadeza. No se puede glorificar la violencia, hay que criticarla. Recibí estas armas y no podía embellecerlas, sabiendo que han generado tanto dolor, tanta destrucción y tanta muerte. (Padilla, 2018)

Reconoce en estas palabras el aporte que significa el proceso de paz, el avance que viene a ser que las armas se silencien, sin desconocer que detrás de esas armas hubo una estela de muerte, pero ya no. El arte tiene que decir lo que el ruido de la inmediatez, y en algunos casos

de la mezquidad, silencio. En el contramonumento reposan las vidas de aquellos que murieron en el olvido, cuántos nombres que dejarán de ser pronunciados. El contramonumento de alguna manera los rescata. En ese sentido, la obra de Doris Salcedo se vuelve un hito de la memoria que ha sido callada. Esta no es una parte de las formas artísticas de Salcedo, esta es su manera de entender y de hacer arte:

Lleva toda la vida alimentando hogueras con su obra para que la atención de los indiferentes fije su mirada en los oprimidos. Sabe que la marca del arte es lenta: una correa de transmisión creada en el presente para alertar al futuro de las nuevas generaciones. Pero todo eso no le inquieta. (Ruiz Mantilla, 2019)

Su arte es para que no se eche al olvido a quien no deberíamos. La sociedad está en deuda con aquellos que fueron olvidados, la comodidad de unos no es culpa de que los otros estén oprimidos, pero sí clama cierta responsabilidad. Algún día esa opresión será tan desbordada que sin duda llegará a colmar los pies de los que han vivido dando la espalda a los que se le negó la posibilidad de ser recordados. En medio de una sociedad que ha “decidido” olvidar a la otra mitad, que le ha dado la espalda a la otra, que vive como si no hubiera existido un conflicto no puede darse el lujo de un arte frívolo, exquisitamente burgués y funcional, meramente decorativo. Ese “lujo” es un desperdicio que imperdonable. Es por ello que los artistas, muchos de ellos al menos, procuran no olvidar las vidas que subyacen bajo “la comodidad” de las ciudades y la ruina de los campos. El arte recuerda, el arte se vuelve memoria, se convierte en una actividad política no intrascendente, es activista y crítico. Decide no seguir “nudificando” la vida, es decir, no dejando que sea vida sin valor. Todo lo contrario, le da un valor a esas vidas olvidadas y sacrificadas que merecen ser pensadas por el resto de la sociedad. Lo que hacen estos artistas que hemos citado es provocar para poder actuar, es mortificar para que nos fijemos en lo que hemos olvidado y que no se puede ni se debe olvidar. Un arte entendido de esta manera se materializa en la vocación educativa de toda obra que estremece porque dispone a pensar en la existencia que nos rodea:

De que nos sirve hacer grandes obras cuando todo se está deteriorando, cuando nuestra vida peligra a cada instante; de que sirve llenar galerías o museos si los pequeños, los jóvenes, empresarios, historiadores, obreros, constructores e incluso estudiantes y profesores de arte no los frecuentan por encontrarlos fríos o distantes. Y de qué sirve hacer

obras para unos pocos, para algunas salas u oficinas, de que sirve cuando la realidad es otra, cuando tras las paredes blancas se asesina, engaña, lava, y somete el destino de la humanidad. (Pertuz, 2012)

En ese momento el arte rompe con su función decorativa y pasa a un plano pedagógico, el de la reflexión sobre la historia, sobre las prácticas sociales, sobre los modos de vida, sobre la producción de las condiciones materiales en las que se dan la vida de los hombres y las mujeres. En resumen, intenta responder aquella pregunta filosófica que en varias ocasiones hemos citado: “Cómo hemos llegado hasta aquí”, qué nos ha ocurrido para que nuestra existencia de este modo y no de otro, mejor aún, preguntar si existen otros modos de vida, y de manera más notable, cómo construir esos modos de vida posible, alternativos a una realidad que no nos satisface.

Son muchos los saberes que intentan sondear las profundidades de la existencia humana, en ese intento han caminado el psicoanálisis, la filosofía, los estudios sobre la religión, la misma historia, pero nada como el arte para recordar no solo lo bellos que podemos ser, también lo oscuro. Esto hace un artista cuando no deja que muchas vidas queden sumidas en el ostracismo del olvido, ya habíamos dicho que es una postura política, pero también ética. Esos olvidos adrede han de ser denunciados, la tragedia que se esconde es tragedia que sigue respirando, es el olor a muerte que nos acompaña desde que existimos, pero aún más exacerbado. Por ello, el arte es memoria, incomodidad que no deja olvidar, es el prurito por desactivar la indiferencia colectiva que ha barnizado un olvido a todas luces indecente.

4.7 El olvido y la *nuda vida*

Hemos asociado estas vidas asesinadas y sin justicia del conflicto a *nudas vidas*. No es pretencioso, ni meramente retórico, no es un mero artificio. Es más bien lo que subyace bajo la pregunta sobre lo que no es lícito olvidar y aquello que no. Qué debe ser desterrado de la memoria y qué debe permanecer, aunque sea por un tiempo prudente. De lo que ha pasado con la *vida nuda* siempre hay testimonio, dado que la ausencia misma es testimonio de lo que no está, sin contar que si alguien padece la ausencia del otro es porque es testigo de esa partida que debió tener lugar. Todos los esfuerzos por recordar las vidas que no debieron partir nunca debido a la violencia de quienes tomaron vida sin temor a ser juzgados, son los

esfuerzos necesarios que hacen que esas vidas arrebatadas no sigan siendo vidas desnudas. No se merecen el olvido.

No es posible vivir una vida éticamente válida sin hacer nada por los que sucumbieron bajo el conflicto. Tal vez no es posible recoger el testimonio sobre aquellos cientos de miles que murieron, quizá algunos nombres habrán sido borrados definitivamente de la faz de la tierra, sin embargo, no es óbice para tratar de escudriñar por tantos otros, por situaciones donde los que debieron hacer justicia callaron y los demás encubrieron. En algún momento será necesario el silencio, sin duda alguna deberá llegar el instante donde no habrá más que callar, donde será necesario que otro tipo de voz se refiera a lo que ha pasado aquí, pero no es este el momento histórico, no han llegado las circunstancias en las que se pueda narrar lo que ha significado que un país dé la espalda a seres humanos que mueren bajo condiciones espantosas sin que haya alguien que lo niegue o lo justifique, mientras eso suceda, nos hallamos frente a la potencia radical de que eso vuelva a suceder.

Mientras tanto, debemos ir preparando las condiciones para el silencio, un silencio que implique respeto por un sufrimiento que no tiene nombre, que es inenarrable, pero no en un sentido metafísico que pretende darle un barniz de trascendencia a hechos concretos. Nos referimos al silencio que enriquece a la víctima y a los que la acompañan porque es reflexión y creación de condiciones de irrepetibilidad del oprobio. Eso es todo lo contrario al olvido intencional que pretende acallar voces:

El silencio tiene funciones y, por lo mismo, debe ser trabajado y no resuelto como si se tratara de un problema, puesto que la posibilidad de testimoniar no solo depende de la voluntad o capacidad de los sobrevivientes de narrar sus experiencias, sino de la existencia de condiciones sociales que las vuelvan comunicables y audibles. La frontera entre lo decible y lo indecible, entre aquello que el sujeto se confiesa a sí mismo y aquello que puede transmitir al exterior no es estática, y los recuerdos deben esperar el momento indicado para ser expresados. De hecho, ante la imposibilidad de hacerse oír y comprender, el silencio sobre sí mismo puede incluso ser una condición necesaria para mantener el vínculo con el entorno social. (Ruiz, 2014, pág. 124)

No se trata de un silencio místico, pero no necesariamente desecha tal dimensión. Es el silencio que ya ha reconocido previamente que las palabras no alcanzan a decirlo todo. Como

aquello que el arte en su momento llega a hacer. El olvido radical de lo que antes ha pasado es intentar dejar de modo permanente a las vidas en la condición de la desnudez. Por ello no es posible olvidar, no se puede olvidar.

La validez de los testimonios que intentan rescatar a los que ya se fueron de esa condición hace sublime todo intento por darles el lugar que les corresponde en dicha actividad testimonial. Si en un momento el relato histórico se quiso quedar solo con lo documental para construir su narrativa, no dirá que en el testimonio está la verdad, pues estos también pueden omitir partes del relato, olvidar momentos, etc. La memoria tiene los fallos propios de la condición humana, pero sabrá que es importante tenerlos en cuenta para construir un relato más incluyente, más amplio, que recoja nuevos ámbitos y nuevas voces. En la acogida al testimonio del que quiere y puede contar lo que ha ocurrido está ya un nuevo modo de construir un relato histórico mucho más digno que evite omitir lo menos posible. Sin embargo, no deja de ser pesadoso que por muy válido, importante y significativo que sea el testimonio, hay con él una marca de dolor:

Los testimonios dan cuenta de situaciones límite que son, al mismo tiempo, íntimas y políticas, privadas y públicas, experiencias que además, si bien se inscriben temporalmente en el pasado ... son parte del presente de las personas y que no pocas veces se reactualizan (no pocas veces, involuntariamente). ¿Cómo recomponer la intimidad si el deber de memoria exige hacer públicas las heridas? ¿Puede el deber de memoria volverse en contra de las propias víctimas al demandar que recuerden una y otra vez la violencia, el dolor, las humillaciones? ¿Hay voluntad para acoger, ya no tan solo las palabras, sino también los silencios de los sobrevivientes? (Ruiz, 2014, pág. 136)

Aun con todo ello, siempre la actividad del testimonio evita una permanente condición de *vida nuda* de los que son recordados, por ello el testimonio libera, o al menos hace el intento de seguir esa dirección, de quien narra, a pesar de lo que significa toda esa evocación, y de quienes son narrados en el testimonio. Libera concretamente de un olvido que no es justo, que no es merecido.

Son muchos procesos del mundo contemporáneo que hacen que la *nuda vida* siga estando presente. Las democracias occidentales parecen no poder evitar esta tragedia, casi que querer defender a cualquier precio este modelo político entraña que no pueda desaparecer del todo

la posibilidad de desnudar la vida y hacerla frágil para quienes la toman y la atropellan. Si bien, el “sentido común”, entendiéndolo como una forma de pensamiento hegemónico, nos hace pensar que estamos en el mejor de los modelos políticos posibles, a falta de que venga otro mejor, es en la misma democracia en donde se han dado unos fallos que han permitido que el horror se pueda instalar sin objeción alguna. En el corazón de la democracia hemos visto cometer los peores crímenes:

Los acuerdos de clase, el gobierno representativo y la tolerancia entre europeos se alzaron sobre las terribles atrocidades cometidas contra grandes grupos externos. Los peores casos de los Estados Unidos y Australia se convirtieron en las limpiezas étnicas más eficaces que el mundo pueda haber visto. Fueron perpetradas por democracias coloniales, al principio de hecho, después de fuero. (Mann, 2009, pág. 89)

Michael Mann refiere en el texto anteriormente citado cómo en las democracias occidentales se han cometido crímenes funestos en nombre de “el pueblo”. Si la democracia es el poder del pueblo, este puede también desbordarse, llegando a cometer horrores que desdican del espíritu mismo de lo democrático. La crítica no va por desdeñar la posibilidad de lo democrático, sino que en ella puede existir la posibilidad de considerar que unos son pueblo y otros no. Esto parece ir en consonancia con el término persona, que parece ser atribuible a todo ser humano, pero se ha convertido en un dispositivo de segregación en algunos contextos o en la hipérbole de la identidad, así no todos se entienden como personas o algunos serían más personas que otras: teoría explicada de manera amplia por el filósofo italiano Roberto Esposito en su libro *El dispositivo de la persona* (2011). Volviendo a Mann, se trata de andar con cuidado, se trata de pensar que el modelo que creemos más conveniente exige también que dudemos de él, que lo veamos con sospecha, que señalemos de manera más fuerte sus errores, eso para hacerlo menos poroso y que tenga un concepto de pueblo más abierto que el de aquellos que intentaron en nombre de la “democracia” y del “pueblo” llevarse por delante a millones de personas.

Por ello no es posible olvidar, por ello la exigencia de la memoria es ineluctable para no seguir condenando a los más débiles a que sus recuerdos sigan siendo vidas vulnerables, que no solo no merecieron seguir viviendo, sino que no tienen derecho a que sean evocadas, a que hagan parte de la dimensión simbólica y los rituales que los incluyen como miembros de

una comunidad concreta que sufrió con sus respectivas pérdidas. Si la memoria es posibilidad de pedagogía, la enseñanza no es un momento concreto, es una actitud permanente que nos hace pensar que lo doloroso que ha ocurrido debe ser impedido radicalmente con todo lo que hacemos y pensamos.

5. El fenómeno paramilitar como radicalización de lo excepcional y productor masivo de la *nuda vida*. Una descripción

“De ese señor al que maté en la plaza de mercado le puedo contar un recuerdo exacto porque fue el primero. De los demás lo tengo menos claro, no me han dejado huella en la memoria. Me pareció que no era nada del otro mundo; ni siquiera noté, mientras los mataba, nada que me convirtiera en asesino” (Hatzfeld, 2004, pág. 31).

En este capítulo se hará hincapié en uno de los actores más complejos y más interesantes de analizar por su formación, por su hibridez configurativa, pero más allá de cualquier tecnicismo, con el más bárbaro de los protagonistas del conflicto colombiano, más cruel y que más víctimas se llevó, hablamos del paramilitarismo. Lo entendemos aquí como un productor de subjetividades que conlleva la experiencia de *nuda vida*, al tomar la existencia de miles de personas y sacrificarlas sin ningún reparo moral. No solo ejercieron el terror, sino que sembraron en la población civil prácticas con las que propagaron el miedo, también crearon una cultura en la que se justificaba la muerte de personas que no tenían que ver con el conflicto armado. Cuando decimos que los paramilitares fueron o son productores masivos de la *nuda vida* no lo hacemos solo por el número, que ya es una razón de peso, sino por las condiciones y formas de respeto por la vida que fueron construyendo en los sitios en donde fueron claros dominadores.

A través del contexto histórico se reconoce cuáles fueron las condiciones que dieron posibilidad a la emergencia del paramilitarismo, no solo desde el marco legal, sino desde un Estado de excepción que creaba las prácticas discursivas para justificar que se utilizaran todos los medios posibles para acabar con el enemigo. Esas formas jurídicas, pero también sociales, han dado paso a que se normalice el fuego y la sangre bajo los cuales se han dominado los territorios. Este es el lugar donde se normaliza la anomalía, donde la democracia puede funcionar de manera correcta desde lo formal, pero por dentro puede estar corroída en marcos

de represión y de abuso, como evidentemente ha ocurrido. Todo esto por defender una idea de orden que es capaz de arrasar con personas que optan por pensar y organizar su propio mundo de otra manera. Cuando se defiende la gramática del orden, es decir, los principios que se materializan en las normas que se supone deben dar las pautas para cierta organización social, por encima de cualquier otra consideración, lo podríamos denominar una lógica de la crueldad. Primero, lo normativo-universal; después, por debajo, lo que no se adapte a dichas categorías.

Por último, en este capítulo, se podrá apreciar cómo es posible pensar que este régimen de los paramilitares, en un pueblo concreto del Urabá, región del noroccidente colombiano, se halla entre los márgenes de una bio-tanatopolítica, en la gestión de la vida y de la muerte. Cómo desde la cotidianidad de la experiencia del horror paramilitar se producen las subjetivaciones, resistencias, pero también formas del discurso en las que un actor armado domina la escena social y política de una población concreta. Desde el régimen de la regularidad de la vida diaria se van construyendo todos los procesos donde la vida tiene un valor relativo, donde el orden prima por encima de la inocencia y vulnerabilidad de las personas y, sobre todo, donde la seguridad se convierte en el discurso primordial que justifica el accionar de los que se encargan de vigilar el sostenimiento del orden que también los ha puesto allí.

5.1 Los paramilitares como despliegue de la producción de *nuda vida* a través del ejercicio del terror

Los actores del conflicto armado en Colombia tienen muchos rostros, en no pocas ocasiones pueden mostrar un rostro político, en algún otro momento la faceta es la delincencial, en otro es el de victimario sin compasión o en el mejor de los casos el de dispuesto al diálogo. Ninguno de ellos, si los identificamos a priori como los grupos subversivos, agentes del Estado o grupos paraestatales sale indemne de las atrocidades que se han cometido contra la población civil. Son muchos los eventos en los que la cara más atroz de la humanidad se deja ver.

La subversión justifica su lucha en tanto hace frente a un Estado que no cumple sus deberes, que se dedica más bien a proteger a una clase privilegiada sin mérito alguno, incapaz

de darle trámite a reformas económicas y políticas que inicien la construcción de una sociedad más justa. Es bastante probable que tengan razón. El Estado colombiano ha sido indolente con sus compatriotas, se ha preocupado poco por las regiones periféricas del país, no ha gestionado la justicia frente a las violencias políticas y a las institucionales. La clase política se enquistó en el poder y lo que se denomina democracia tiene más de forma que de fondo. Las anteriores afirmaciones en ningún momento quitan responsabilidad a los crímenes que los subversivos también cometieron.

En el tipo de crimen denominado asesinato selectivo de 1958 al 2012 se cuentan 23.161 víctimas, de las cuales 3.899 fueron cometidos por las guerrillas (Centro Nacional de Memoria Histórica, s.f.). Es decir, no tienen ninguna excusa, el oprobio ha empañado su causa política. Han colaborado en la degradación del conflicto, han llevado a la radical inhumanidad su ejercicio de combate. Nunca la excusa puede ser que la visceralidad del enemigo te lleva a ahondar en prácticas abominables, aunque es lo esperable en un conflicto armado que se caracteriza por la impiedad.

Todos los agentes del conflicto armado cometieron crímenes, pero no es menos cierto que las fuerzas estatales y paraestatales son los mayores creadores de la condición de víctimas de innumerables personas. En ese mismo segmento de los asesinatos selectivos, los paramilitares sumados a la fuerza pública suman más de once mil muertes. No es el caso de esta tesis presentar estadísticas, pero en el segmento de masacres resulta igual, más de 1.100 masacres cometidas por paramilitares. El punto es que estos se convirtieron en una fuerza paradójica, luchaban a favor del Estado, pero con herramientas paraestatales, decían estar a favor de la estructura estatal aun cuando fuese por fuera de la ley. De hecho, los estudiosos del fenómeno lo sitúan desde cuatro perspectivas: “1. Los paramilitares son instrumento estatal de contrainsurgencia. 2. El paramilitarismo obedece a alianzas regionales y a dinámicas de fragmentación. 3. El paramilitarismo independizándose del Estado y de las Fuerzas militares. 4. El paramilitarismo solo puede ser comprendido con base en la lógica económica del narcotráfico” (Zelik, 2017, pág. 80). Estas perspectivas no son excluyentes entre sí, aunque la tercera le da un toque de independencia que consideraríamos que es más bien relativa.

Sin embargo, este fenómeno nace desde una lógica en la que el Estado puede, incluso debe, defenderse por fuera del contrato social; su condición de soberanía permite una lucha más allá de lo legal. Nace esto, sin duda, en el contexto de que cualquier acción está permitida con tal de que se logre el objetivo final de que las estructuras nucleares del Estado democrático-liberal no sean tocadas. El problema está en defender la democracia con reglas no democráticas. La lógica de esta forma de lucha nace en un fervor anticomunista que lleva a asesinar a todo aquel que critique la democracia liberal: se empezó matando comunistas, tumbado estructuras políticas alternativas y se llegó a asesinar cualquier forma de disidencia. Qué otra cosa era la doctrina de seguridad nacional aupada por el gobierno norteamericano sino un delirio paranoide que veía comunistas en todos lados, que tuvo víctimas en todo el mundo, incluso en los Estados Unidos. Tal como nos lo muestra la película *Buenas noches, y buena suerte* (Clooney, 2005) sobre la persecución en diferentes ámbitos de la vida nacional llevados a cabo por el comité de actividades antiamericanas en la que sobresale el liderazgo de Joseph McCarthy. Esa cacería de brujas enseñó que cualquier cosa, elemento, situación o persona que fuera diferente era sujeto de persecución y de muerte.

Es bajo esa estructura mental en la que aparecen las fuerzas paraestatales, regla que convierte la excepción política de la persecución en regla. Emerge la caza de la anomalía, no tanto para recluirla, como nos sugiere Foucault con *El nacimiento de la clínica* (2007), sino para desaparecerla, para restringirla y controlarla. Se gobierna con el miedo para establecer estructuras sociales y políticas que produzcan normalización y a su vez el pánico moral por lo que pueda producir la amenaza del cambio. Esta última idea, la de pánico moral, desarrollada por el sociólogo Jock Young (2011), parece válida para el contexto que describimos:

Un pánico moral es una perturbación moral centrada en demandas acerca de que intereses directos han sido violados –un acto de “otrización” algunas veces expresado en términos de demonización, algunas veces con matices humanitarios que son manifiestamente desproporcionados para el evento o las actividades de los individuos involucrados. Está presentado en términos estereotipados. (pág. 17)

Por los estereotipos a los que se aferra para describir los peligros y expandirse, el pánico moral termina construyendo una esfera maniquea de la realidad. Ese otro que produce miedo

es algo diabólico, que produce discordia y genera la ruptura de la unidad, una cohesión que tan solo ha existido en la idealización de un falso pasado. De estas conceptualizaciones a acabar con la vida de ese otro solo hay un breve paso. Allí también nace la “creación” de las vidas desnudas.

Diferentes han sido los productores de la *nuda vida* en Colombia. El Estado se ha encargado de constituir vidas que no valen la pena, desde diferentes causas, pero de manera especial a través del paramilitarismo. Si nos apropiamos de la primera mirada teórica sobre el fenómeno paramilitar, que unas líneas antes invocábamos, podremos observar cómo lo insurgente no es solo aquello que desde las armas se levanta contra el Estado sino eso que se mira desde lo anormal, lo extraño, aquello que sugiere que es sospechoso de ir contra la tranquilidad que exigen los ciudadanos de bien. Esa visión paranoica de la sociedad se encarna en el paramilitarismo, desde allí se convierte, como brazo ilegal del Estado, menuda contradicción, en un productor radical de la *nuda vida*. No hubo ningún otro actor armado que se ensañara tanto con la población civil que el paramilitarismo, no hubo tope de crueldad más bárbaro que el que este grupo armado acometió contra inocentes. Insistimos, esto no niega que otros grupos como las guerrillas no hayan cometido excesos y desmanes, pero numéricamente fueron más los de los grupos paraestatales.

Se justifica, por lo tanto, hacer una radiografía conceptual e histórica que permita reflexionar de dónde tanto impudor para sacrificar al inocente, de dónde tanta sevicia como para ensañarse contra el indefenso: hablamos aquí de mujeres, defensores de los derechos humanos, activistas políticos, colectivos sociales, miembros de la comunidad LGBTI, etc. No parece suficiente la literatura en ciencias sociales y en la misma filosofía que nos ayude a comprender las potencias humanas desplegadas en torno a la maldad, pero necesitamos esa literatura para acercarnos al fenómeno y poder al menos intuir lo que empuja a un ser humano a relacionarse desde la brutalidad y la violencia con el otro.

En unos apuntes que intenten relatar cómo es que ha sido producida la *nuda vida* en Colombia es necesario dedicar más de una página al paramilitarismo, a cómo el Estado Colombiano se autojustifica para no hacer nada de lo que tiene que hacer a la hora de evitar que surjan condiciones de posibilidad que dan lugar a la monstruosidad. Otra manera o faceta de la humanidad misma, pero que desearíamos que jamás hubiera pisado la faz de la tierra.

5.2 Una narrativa histórica del paramilitarismo como productor masivo de la *nuda*

vida

El Estado moderno nacional, desde su propia creación, tiene como uno de sus objetivos intrínsecos su propia conservación. Lo afirmó Maquiavelo desde su época histórica donde hizo claridad sobre la ontología misma del Estado, en ese carácter ontológico se hallaba la autoconservación, la necesidad, lo que hubiera que hacer para la propia protección de la institución estatal:

...si un príncipe quiere mantener el Estado, a menudo se ve obligado a no ser bueno; cuando la mayoría, ya sea pueblo, soldado o grandes, de la que piensas tener necesidad para mantenerte, está corrompida, te conviene seguir su humor para satisfacerla, y entonces las buenas acciones serán tu perdición. (Maquiavelo, 1980, pág. 135)

Este instinto de conservación presente en el Estado, del que ya refería Hobbes que se encuentra presente en el ser humano en su libro *Leviatán* (Hobbes, 1980), y que parece trasladarse a la institucionalidad estatal, está tentado a defender de modo radical cualquier amenaza o forma posible de ataque. ¿Qué otra cosa no hizo Metternich, el famoso diplomático contrarrevolucionario austríaco, sino defender con todos los medios posibles que no se derrumbara lo que los revolucionarios franceses denominaban el antiguo régimen? Su actividad política no fue otra cosa más que la defensa de un statu quo, de una serie de dinámicas políticas que buscaban el sostenimiento de una estructura política.

El zar Nicolás II mandó disparar contra la población sublevada que se acercaba al Palacio de Invierno en San Petersburgo, todo por temor a que cayera su régimen si estos llegaban hasta su residencia. Fueron sucesos que ocurrieron el 22 de enero de 1905 (según el calendario occidental), el descontento de una población pacífica de trabajadores que reclamaba mejoras laborales fue aplastado con disparos en lo que se conoce como “El domingo sangriento”. Curiosamente, este hecho se convierte en el parteaguas que da inicio a la caída del régimen zarista. El punto es que los Estados hacen lo que tienen que hacer, lo que creen que deben hacer para seguir sosteniéndose; en los funcionarios estatales está encarnada la voluntad del sostenimiento y preservación del Estado. En el mundo

contemporáneo, países cuya calidad democrática es reconocida a nivel mundial han utilizado y siguen utilizando medios que les permitan seguir en pie.

En el mundo occidental contemporáneo, Francia se destacó por intentar conservar la soberanía de sus colonias de una manera radical. En dos casos concretos utilizó todo el rigor posible de sus fuerzas para no perder territorios de ultramar. Los mencionamos en orden cronológico. Primero, la guerra de independencia de Indochina, en la que Francia luchó contra las fuerzas independentistas del Viet Minh de Ho Chi Minh. Este conflicto se desarrolló entre 1946 y 1954:

La guerra se hizo inevitable, al final de 1946, como consecuencia de los incidentes trágicos provocados o agravados por la ineptitud de las autoridades locales francesas. Un bombardeo brutal en Haiphong y, como represalia, una matanza de franceses en Hanoi. Contra el Viet Minh, apoyado eficazmente por la URSS y por China comunista, el esfuerzo militar francés, difícil de sostener a la distancia, mal comprendido por la opinión, se consumió sin resultado, mientras que los gobiernos, más o menos desaprobados por los angloamericanos, no sabían cómo salir con honor del avispero (de Bertier de Sauvigny, 2009, pág. 403).

Se desarrolló esta guerra en medio del fuego y la tecnología armamentística francesa, contra el pundonor y el conocimiento geográfico de las guerrillas independentistas. Las veces que Francia quiso negociar con los rebeldes lo pretendió hacer desde cierta autosuficiencia militar, cosa que al final no tenía: “Desde 1946 a 1954, Francia se preparó para negociar un acuerdo político desde una posición de fuerza. Para lograrla necesitaba resultados favorables en el terreno bélico y, sobre todo, mostrar la imposibilidad de que las fuerzas de Ho Chi Minh podían ganar la guerra” (La Vanguardia, 2014). A los franceses los venció el cansancio, pero se marcharon con el dolor de dejar el gobierno de una colonia. Perdieron en la famosa batalla de Dien Bien Phu, murieron alrededor de ocho mil soldados franceses en una batalla que duró alrededor de 56 días, una derrota dura después de venir de alzar los brazos de la victoria en la Segunda Guerra Mundial. Hicieron todo lo que estuvo a su alcance para no perder el ejercicio soberano en estos territorios. La idea de la soberanía sobre regiones que Francia creyó suyas hizo que se movilizaran hasta 16.000 hombres para defender una zona muy lejos del continente europeo.

El segundo caso es el de La Guerra de independencia de Argelia, en donde Francia también hizo todo lo que estaba a su alcance para que su soberanía sobre la colonia norafricana no desapareciera. Hay muchas diferencias con el primer caso, empezando por la cercanía geográfica de la colonia con la metrópoli, pero muchas similitudes en el ejercicio político y militar por defender el control del espacio colonial. Demoró este conflicto de 1954 a 1952. Al parecer, muchos argelinos prestaron el servicio militar en la Guerra de Indochina, no fueron ciegos ante el sentimiento anticolonialista con el que combatieron los vietnamitas, del cual se fueron impregnando. Y el mundo colonizado, desde África hasta Asia, estaba viviendo la necesidad de quebrar los vínculos de dominación con sus colonizadores. Los argelinos, en cabeza del Frente de Liberación Nacional, movimiento subversivo separatista, iniciaron una guerra contra el imperio francés, o lo que quedaba de este. Muy famosa fue la batalla de Argel, en la que, tomada parte de la capital de Argelia, por parte de los independentistas, el gobierno francés dio rienda suelta a sus militares para que hicieran lo que tuviesen que hacer para liberar la ciudad de los insurrectos. Esto incluyó torturas, asesinatos selectivos, amedrentamiento de la población civil, uso de fuerzas paraestatales etc., tanto así, que sectores amplios de la población francesa dejaron de apoyar lo que para el momento era una causa nacional:

Intelectuales y personalidades de izquierda... denunciaban la 'guerra sucia', la tortura extendida, las violencias contra las poblaciones argelinas y pedían el final de las hostilidades. Esto inducirá también a los comunistas, que hasta 1956 habían mantenido una posición cambiante, a declarar su hostilidad a la continuación del conflicto y a unirse a la campaña en favor de la independencia de Argelia (Mammarella, 2008, pág. 206).

Parece que esta forma de guerra "sucias" se convirtió en un modelo a seguir por varios regímenes políticos y por diversas escuelas militares, si el objetivo era ganar a toda costa, era necesario utilizar los métodos más oscuros, pero a la vez más "efectivos" para lograr conseguir el propósito de mantener la soberanía. El impacto moral, político y militar de este acontecimiento tuvo repercusión en el cine. Famosa es la cinta de Gillo Pontecorvo, "La Batalla de Argel" (Pontecorvo, 1966), en la que se narra a través de los ojos de Ali La Pointe la opresión colonial francesa y los abusos y opresiones de las que fueron víctimas los

argelinos. A propósito de esta obra, tiene lugar un comentario de Pablo Iglesias Turrión, en la que se destaca el lugar político del filme y los ecos que el acontecimiento ha dejado:

Con un estilo hiperrealista, La batalla de Argel explica la violencia política derivada del contexto de enfrentamiento entre el FLN y las fuerzas de ocupación francesas. Tanto la forma de representar las tácticas insurgentes del FLN como los dispositivos de contrainsurgencia franceses (especialmente los interrogatorios mediante torturas) buscan que el espectador comprenda políticamente el conflicto (Iglesias Turrión, 2013, pág. 84).

Mereció un filme un acontecimiento tan bárbaro, dado que lo que allí se venía tejiendo era el modelo del uso de cualquier dispositivo que ayudara en la consecución de conocimiento de los secretos y/o actividades del enemigo. En este caso concreto el de la tortura. Lo que ocurrió en Argel será una especie de “mito fundacional” de las prácticas del horror que muchos estados empezaron a utilizar para socavar a los enemigos del Estado. Es bastante probable que, en otros lugares, en otros conflictos ya se utilizasen estos métodos para disminuir y escarmentar a los enemigos. Pero en la cultura popular y política masiva, La Batalla de Argel es una especie de “origen” de este tipo de hechos.

Parece probado que este tipo de actividades tuvieron repercusiones de aprendizaje en los aparatos político-militares latinoamericanos, como lo documenta el libro “Escuadrones de la muerte. La Escuela francesa” (Robin M.-M. , 2005) de la investigadora Marie Monique Robin en el que establece una serie de vínculos entre las fuerzas secretas policiales argentinas y chilenas con las de Francia, y como estas últimas enseñan diversos métodos de torturas, asesinatos selectivos y eliminación sistemática de opositores. Lo que se hizo en Argel trascendió el mundo. No es difícil encontrar relaciones entre el radicalismo anticomunista de la “Doctrina de la Seguridad Nacional” de los Estados Unidos y estos métodos, por lo mismo tuvo tanto eco en América Latina este tipo de sucesos:

La Batalla de Argel llegó a ser un modelo de la guerra contrarrevolucionaria a partir de los escuadrones de la muerte. Desde mayo de 1958 las técnicas de la Batalla de Argel comenzaron a enseñarse, primero desde 1958 en la Escuela de Guerra de París, donde los primeros alumnos fueron argentinos y, posteriormente, en la Escuela Superior de Guerra de Buenos Aires desde 1961, donde participaron militares de 14 países, inclusive de Estados Unidos, en calidad de estudiantes. Posteriormente los franceses capacitaron a los

militares estadounidenses a través de Pierre Messmer y Paul Aussaresses quien fue nombrado en la agregaduría militar en Washington, de la que dependían diez oficiales de enlace, todos veteranos de Argelia y fueron distribuidos en distintas escuelas militares estadounidenses. Los militares estadounidenses diseminaron lo aprendido a los franceses a través de la Escuela de las Américas, entre ello, la formación de organizaciones paramilitares. Se calcula que en la Escuela de las Américas (US Army School of the Americas. USARSA), sin ser la única dedicada a tales propósitos, 100.000 militares latinoamericanos fueron formados allí, entre ellos, 4.629 colombianos, solamente entre 1950-1970. (Velásquez Rivera, 2007, págs. 135-136).

Si bien estas prácticas ya se venían dando en América Latina, es con estos aprendizajes que se llegan a “perfeccionar” y a extender por todo el subcontinente, ya corrían por estas tierras escuadrones de la muerte y efectivos militares que practicaban la tortura, pero el hecho de que un país occidental relevante en el orden mundial lo practicara le puso una especie de visto bueno a los ojos de otros regímenes.

En Colombia, el uso de prácticas por fuera de la ley para sostener el Estado se venía dando con anterioridad. Ya habíamos mencionado grupos paraestatales como “Los Pájaros” grupo de origen conservador que aterrorizaba a los liberales de la región del Valle del Cauca, y los Chulavitas, cuyo origen regional era Boyacá, pero que se extendió por todo el centro del país. Nacen para defender al presidente conservador Mariano Ospina Pérez, quien ve en las guerrillas liberales y en los disidentes un gran peligro para su gobierno, y por ello les da su visto bueno para que ataquen y agredan a todo lo que consideraban peligroso. No acabaron con Ospina Pérez si no que se fortalecieron en el siguiente gobierno, el del ultraconservador Laureano Gómez.

No creemos que se pueda articular una relación de continuidad entre los grupos paramilitares que desde finales de los 40, y sobre todo en los 50, con el resto de grupos paraestatales que se dieron a lo largo de la historia del país, pero sí es posible afirmar que ciertas condiciones de “excepcionalidad” dieron lugar a la aparición de estos grupos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI, y no hablamos solo de emergencia, sino de la creación de unas condiciones de supervivencia al lado de dicho fenómeno. No podemos decir que hay un hilo conductor de la historia entre los grupos de

“chulavitas”, “pajaros” de mediados de siglo, con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), grupo confederado de paramilitares de diferentes regiones. Es curioso como el más grande grupo guerrillero que ha tenido el país, las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) empezaron siendo una autodefensa campesina, grupos que se armaron para defenderse de las arbitrariedades del Ejército y de los grupos paraestatales de origen conservador. De todo esto queda el sabor de que en el país era necesaria la autodefensa, el ejercicio personal de la guarda de la propia vida, dado que el Estado no estaba interesado en defender ciertas vidas, incluso de ceder, legalmente, como veremos más adelante, el monopolio de las armas a ciertos ciudadanos.

En los años 60 del siglo pasado, mientras el mundo vivía una confrontación inédita, conocida como “La Guerra fría”, Colombia estaba tratando de salir del baño de sangre de La Violencia, por eso acudió al consociacionalismo, este:

“es un término politológico designado para explicar un tipo de democracia política que implicó coaliciones globales entre diferentes actores con agudas divisiones étnicas, lingüísticas, religiosas e ideológicas. Inicialmente se utilizó para ciertos países europeos (Holanda, Austria, Suiza y Bélgica) luego se aplicó a otras sociedades subdesarrolladas (Chipre, Líbano, Malasia y Nigeria), también amenazadas con conflictos graves... Si bien en sus planteamientos iniciales, Alfred Lijparth, su autor, consideraba que el concepto *consociacionalismo* cubría exclusivamente sociedades plurales divididas étnica y culturalmente, más adelante admitió que este podía ser extendido a países como Colombia que no cumplían esta condición, pero que tenían agudas divisiones político-partidistas” (Rodríguez Pico, 2014, pág. 140)

Fruto de ese pacto político es el Frente Nacional, que duró alrededor de veinte años. Los aires de guerra del mundo no eran lejanos a Colombia, es decir, esa batalla entre el comunismo y el capitalismo tuvo también sus ecos; la paz entre conservadores y liberales no significaba una tregua contra el comunismo, que se empezaba a ver como un monstruo. Por eso, cualquier forma de disidencia, cualquier cosa que no encajara en la disciplina política bipartidista era visto como una deriva comunista. En el contexto de la Guerra Fría se fueron creando las condiciones para que cualquier medio que se utilizara para defenderse de la amenaza del comunismo fuera válido.

Las guerrillas liberales que surgieron sobre todo en los años cincuenta encontraron toda la oposición posible de parte del Estado, aunque hubo momentos en los que se les ofreció amnistía de modo que pudieran retornar a la vida civil. De hecho, tanto Gustavo Rojas Pinilla como Alberto Lleras Camargo, sobre todo este último, quisieron consolidar la inserción de los guerrilleros que habían firmado la paz. Es en esta presidencia, en la de Lleras Camargo, donde se alcanza a vivir un periodo de cierta paz y de intentos de solidificarla, como atestigua el libro *La paz olvidada* del historiador norteamericano Robert Karl (2018). Todo lo contrario de lo que ocurre con el segundo presidente del Frente Nacional, Guillermo León Valencia, quien no solo no se prestó al diálogo, sino que durante su mandato se acrecienta la subversión. Cuando algunos dirigentes le demandaron conversaciones para afrontar los focos subversivos que empezaban a crecer se hizo famosa su respuesta: "El diálogo existe mediante una diligencia judicial que se llama indagatoria, en la cual el representante del Estado es el juez" (Redacción El Tiempo, 2009). Esta respuesta no solo trajo consigo una guerra que sería de las más largas de América Latina, sino que fundaría el espíritu de que solo con las armas se podría derrotar a la subversión, olvidando el espíritu con el que habían nacido: necesidad de tierras para que los campesinos pudieran trabajarlas.

En el mundo de los años cincuenta, sesenta y setenta hay toda una serie de dispositivos que funcionan en código binario, la realidad geopolítica solo puede verse desde el capitalismo o el comunismo, no había punto medio. Esta visión es clave para entender la incapacidad de neutralizar los focos subversivos entendiendo sus demandas y acercándose a entender las causas de su aparición. Guillermo León Valencia era representante de la clase terrateniente y pudiente del departamento del Cauca, su familia se había enriquecido con la institución colonial de la encomienda, una figura en la que la Corona española cedía grandes extensiones de tierra e indígenas para su explotación. Nos recuerda el escritor y columnista Julio Cesar Londoño quiénes eran estos Valencia:

El papel de la Casa Valencia en la política colombiana ha sido espeluznante. A su lado, la Casa Arana, la de los caucheros de La vorágine, es una entidad de beneficencia. El registro de sus malos pasos empieza con Ignacio Muñoz. Suegro del poeta Guillermo Valencia y tatarabuelo de Paloma Valencia, Muñoz era de linaje de encomenderos. Tenía una gran hacienda, propiedad que incrementó limpiando montañas baldías con el trabajo de

centenares de esclavos indios. Luego limpió sus tierras de indios arrojándoles jaurías de mastines amaestrados. (Londoño, 2019)

Por lo mismo no es raro que el presidente Valencia se haya distinguido por haber puesto en marcha la operación “Lasso” o “Lazo”, que no era otra cosa más que la materialización de un documento que auspiciaba la política militar de la exterminación de raíz del problema de las guerrillas nacientes. Fue el modo puntual en que se debía acabar con cualquier manifestación del comunismo:

En Colombia, el plan LASO fue ejecutado durante el gobierno de Guillermo León Valencia (1962-1966) siendo General del ejército Alberto Ruiz Novoa veterano de la guerra de Corea. El ambiente político y social en el que se empiezan a construir las representaciones de las aún no nacidas FARC-EP estará encuadrado por la lucha del Gobierno en contra de los bandoleros que quedaron de la época de la Violencia. Sobre todo después de que en 1961 el Partido Comunista Colombiano, que había vuelto a ser declarado legal, declaró su intención de aplicar "todas las formas de lucha...". (Penagos Carreño, 2013, pág. 147)

Por un lado, la respuesta a las crecientes demandas sociales era el aparato represor de las Fuerzas Armadas. Al parecer nunca hubo, de parte del Estado, la intención de escuchar y comprender el porqué de la aparición de estos subversivos, puesto que después de la época de La Violencia siguieron existiendo. Para sumarle más fuego al incendio, dos años después que se acabara el gobierno de Valencia: “en 1968, fue aprobada la Ley 48 que autorizaba al gobierno a crear patrullas civiles y abastecerlas de armas de fuego para el uso privativo de las Fuerzas Militares: era el fundamento legal del paramilitarismo en Colombia” (Orjuela Cubides, 2015). Si bien esta ley se promulga bajo el gobierno liberal de Carlos Lleras, se habían creado previamente, en el Gobierno de Valencia, todas las condiciones para que se justificara de cualquier forma la lucha armada:

En 1965, bajo los parámetros de la Guerra Fría y el estado de sitio, se expidió el Decreto-Ley 3398, llamado Estatuto para la Defensa Nacional. La Ley 48 de 1968 convirtió este decreto en norma permanente y agregó a esta condición otros 26 decretos expedidos bajo el estado de excepción. El Decreto 1573 de 1974, que incluyó principios de la Doctrina

de Seguridad Nacional, completó la matriz que orientó los escasos planes de seguridad nacional hasta el final de siglo. (Leal Buitrago, 2008)

Esta constatación del sociólogo y profesor Francisco Leal Buitrago prueba una de las tesis de este trabajo: todas las condiciones políticas del horror se dieron bajo el dispositivo de la excepcionalidad, un mecanismo que se ha normalizado para poder justificar el terror contra poblaciones amplias. La excepción ha sido una forma política en el país, una manera de salvaguardar la democracia, y bajo este espíritu se crearon y aparecieron figuras monstruosas como el paramilitarismo. Si el Estado nacional, como lo conocemos hoy, es fruto de la racionalidad del mundo ilustrado, si fue uno de sus sueños, tiene el mayor de los sentidos aquel grabado del genial Francisco de Goya que se titula *El sueño de la razón produce monstruos*, pues aquí la racionalidad estatal produjo un monstruo que no supo detener, sino que lo alentó. Armar a civiles, para que detengan a otros civiles, con la justificación de que se hace para defender la institucionalidad es declarar la insubsistencia misma del Estado, es justificar la barbarie, dado que no habrá quien detenga a estos civiles armados que dicen actuar, también, en nombre de la ley.

La ley 48 no es solo un papel escrito, es fruto de toda una mentalidad, de toda una serie de dispositivos que forjaron las condiciones para legitimar algo que no era legítimo: que los civiles pudieran disparar contra otros civiles. Todo esto es posible cuando la excepcionalidad justifica la posibilidad de defender al Estado de cualquier manera. Se actúa bajo la ley, pero rompiéndola; se sale de la ley para que esta se conserve: otro momento de condensación histórica que da paso a la *nuda vida*. Esta no se da sino en la excepcionalidad, en la justificación momentánea de sacrificar unas vidas para que otras sobrevivan, y aunque la medida se presente como temporal puede demorar mucho tiempo. Lo que comenzó como una disposición transitoria estableció condiciones políticas hasta finales de los años 80, pero su dimensión y eco cultural sigue retumbando hasta la actualidad.

Vamos a darle fin a esta contextualización del fenómeno paramilitar hablando de las mutaciones de los años ochenta. El espíritu del paramilitarismo no cambió: escuadrones fueron entrenados y/o tolerados por la Fuerza Pública para que pudieran disparar contra lo que ellos creían que eran sus enemigos: no solo guerrilleros sino todo aquel que no encajara en una moralidad pública preestablecida. Si este primer momento, el del nacimiento de la

reacción paramilitar en los años 60, es una respuesta al fenómeno de las guerrillas, el segundo momento, años 80 y 90 sobre todo, es una respuesta fortalecida por el fenómeno del narcotráfico, no únicamente a la subversión. Se trata de la toma del poder político y la conversión en un proyecto social y económico, no porque antes no tuviera esas connotaciones, sino que ahora, primera y segunda década del siglo XXI, se hacen más visibles.

5.2.1. La experiencia paramilitar en Colombia. Una vivencia de fuego y sangre

Con el posicionamiento del narcotráfico como economía subterránea emergieron en el país nuevos ricos. Mientras América Latina en los años ochenta vivió una profunda crisis económica, Colombia se vio libre de esa situación por la cantidad de líquido que corría en su sociedad. Por aquella época el diario El País de España reseñaba dicha situación de la siguiente manera:

América Latina está viviendo su peor momento económico desde la década de los treinta, en la que la región sufrió espasmódicamente los efectos del crack de 1929, que se desparrramaron del centro a la periferia. El endeudamiento externo no es más que el espectacular reflejo de la profunda recesión que sacude a la veintena de países de los que se dispone de información contrastada. (Estefanía, 1984)

Esta realidad afectó menos a Colombia en términos macroeconómicos, o, mejor dicho, con respecto a las cifras no le fue tan mal. Si el resto de países de América Latina se encontraban en pleno naufragio económico, sobreendeudamiento, carencia de divisas, en Colombia la economía subterránea permitió vivir una burbuja que con el tiempo estallaría, pero que dejó que corriera el dinero contante y sonante fruto del emergente negocio ilícito:

...la llamada economía subterránea, constituida por la exportación de marihuana y cocaína, a la que se agrega el contrabando de exportación masiva de café, azúcar y ganado, principalmente. Este fenómeno, que no refleja necesariamente un incremento en los niveles de producción, sí se traduce en un ingreso continuado de divisas, al punto que se calcula que durante 1980 entraron al país mil doscientos veintitrés millones de dólares por ese concepto a la eufemísticamente llamada “ventanilla siniestra” del Banco de la República, a donde entran las divisas clasificadas como “otros”, además de las fuentes

tradicionales. Ello ha afianzado a Colombia como un receptor de rentas y transforma una situación crónica de país de escasas divisas. De hecho, solo los intereses producidos por los depósitos del Banco de la República en el mercado internacional ascendieron, según el Banco, a algo más de cuatrocientos millones de dólares durante 1980. (Camocho, Corchuelo, Melo, & Rojas Guerra)

Con el auge del narcotráfico aparecieron unos nuevos ricos producto del inmenso lucro que dejaban las drogas. Estos ricos también se enfrentaron con las guerrillas. Al convertirse en ganaderos, terratenientes y hacendados se transformaron en objetivo militar de la subversión. De hecho, no pocos adinerados lo que hicieron fue abrir vetas a sus negocios y enriquecerse aún más con los narcóticos. Ejemplo de ello fue el clan de los Ochoa Vásquez, quienes de caballistas y ganaderos pasaron a narcotraficantes. Así, muchos sectores aprovecharon tal bonanza para enriquecerse todavía más.

Con los Ochoa Vásquez, aliados del Cartel de Medellín, empieza un paramilitarismo que no fue solo por diferencias políticas, sino por defenderse del uso del secuestro por parte de las guerrillas. Apareció aquí el famoso MAS (Muerte a secuestradores). Estos no fueron más que escuadrones a sueldo de los patrones del narco dispuestos a lo que fuera necesario para defender sus negocios y sus familias. Muchos analistas entendieron esta forma paramilitar como una especie de privatización de la violencia:

El 12 de noviembre de 1981, guerrilleros del M 19 a Martha Nieves Ochoa (hermana del narcotraficante Jorge Luis Ochoa, en la Universidad de Antioquia y exigieron como rescate un millón de dólares, la reacción de la familia fue inmediata y convocó a una reunión con los principales traficantes de cocaína de Colombia. La reunión tuvo lugar en el Hotel Intercontinental del país y a ella asistieron 233 “personalidades”; cada una se comprometió a aportar dos millones de pesos y a 10 de sus mejores hombres para formar una nueva organización: Muerte A Secuestradores, mejor conocido como el MAS. (Fernández Andrade, 2002, pág. 186)

Con esta situación el paramilitarismo se alimenta de la riqueza que produce el narcotráfico, pero no solo se dedica a combatir a la guerrilla, sino que se enfoca en destruir los movimientos políticos que vienen de la izquierda. Ya los militares se habían enfocado en luchar contra la subversión, pero tenían la creencia, fomentada por la doctrina de seguridad

nacional, nacida en Estados Unidos de vocación anticomunista, en que destruir a las guerrillas sin acabar con los movimientos sociales de inspiración izquierdista era arar sobre el mar. Si bien los militares no se quedaron con las manos cruzadas al respecto y torturaron y asesinaron a civiles, todavía se sentían con las manos atadas, al menos había que guardar las apariencias. Se necesitaba quien hiciera el “trabajo sucio” y los paramilitares podían hacer eso que a la Fuerza Pública le “ensuciaba” las manos:

Los blancos en esta guerra no fueron, necesariamente los grupos insurgentes, sino la población civil concebida como la base social y política del enemigo. Desde esa perspectiva la guerra se libró en todos los ámbitos (político, social, económico, psicológico, militar). Los militares colombianos cambiaron de ese modo la estrategia contrainsurgente, delegaron en los paramilitares “el trabajo sucio” de eliminar a trabajadores, campesinos, maestros, políticos y líderes sindicales de izquierda, por ser, supuestamente, guerrilleros de civil que habían infiltrado las organizaciones sindicales, políticas, la iglesia, los gremios y las mismas instituciones estatales. En esta guerra no convencional se registraron los genocidios, las masacres, las detenciones-desapariciones, las eliminaciones selectivas, individuales y colectivas y la limpieza social (delincuentes comunes, drogadictos, homosexuales). (Velásquez Rivera, 2007, pág. 139)

Este fenómeno es conocido como La guerra sucia, una categoría de análisis que da cuenta de las actividades que usan los Estados, por fuera de la ley para ganar sus batallas. Tanto en México, como Centroamérica, Argentina, Colombia y otros países (cada uno guardando sus contextos) pueden dar cuenta de cómo se pasaban por alto los derechos humanos y civiles para salvaguardar unas instituciones que no tenían como prioridad la defensa de las personas. Esto que José de Jesús Morales escribió pensando en lo que había pasado en México en la década de los setenta y parte de los ochenta, en el contexto de las luchas sociales y políticas, se puede aplicar para cualquier lugar de América Latina donde hubo esta confrontación:

Los integrantes de los grupos nacionales que optaron por modificar las condiciones políticas del país, recurriendo a las armas, fueron también considerados como objetivo de aniquilamiento y destrucción. Las operaciones militares y los operativos policiacos con los que eran perseguidos, no pretendían detener, someter, y poner a disposición de autoridad competente a los presuntos delincuentes; sino que estaban diseñados para

capturar, someter, torturar, desaparecer temporal o definitivamente a los detenidos y, en muchos casos, ejecutarlos extrajudicialmente. (Morales Hernández, 2004)

Estos nuevos ricos y estos militares decididos a acabar con lo que consideraban sus contrarios, adoctrinados en la teoría del enemigo interno, iniciaron la etapa de la guerra sucia: masacres contra la población civil, fuego abierto contra militantes políticos de izquierda, toma y control de medios de producción para el sostenimiento de la guerra, etc. El paramilitarismo se esparció por casi todas las regiones del país. En un momento dado tuvo la aceptación de no pocos sectores de la población porque se vendieron como el elemento que estaba a favor de la estabilidad, el equilibrio social y político del país. Parece que cierto aletargamiento generalizado no dejaba ver que las guerrillas no eran el problema, sino la consecuencia de tal problemática: una pobreza recalcitrante; una corrupción que no dejaba crecer al país; una catadura moral de la clase política resquebrajada, pues coonestaba con el poder corruptor del narcotráfico, y no solo eso, incapaz de cualquier concesión democrática, invidente ante las transformaciones de la sociedad.

En muchas zonas rurales del país gamonales y caciques políticos también observaron cómo los movimientos y partidos de izquierda, que surgieron de los acuerdos de paz entre el Gobierno de Betancur y las guerrillas de las FARC, iban tomando espacios y haciendo apariciones en los cuerpos colegiados de los municipios y de las regiones. Estos gamonales no estaban dispuestos a ceder el poder político que venían ejerciendo desde comienzos de siglo para dárselo a estos grupos emergentes, más aún si venían de la izquierda política. Esto produjo masacres en las que se derrotaba al enemigo a punta de fuego. Uno de los casos más conocidos es el de la masacre de Segovia, un pueblo del departamento de Antioquia en donde paramilitares, con la venia del ejército, masacraron a 46 personas de la Unión Patriótica (movimiento de izquierdas) que recién habían ganado las elecciones municipales, esto ocurrió en noviembre de 1988. Los paramilitares no estaban solo para combatir a la subversión situada en el monte o en la selva, estaban dispuestos a disparar si un gamonal se los ordenaba. El 15 de mayo de 2013, casi veinticinco años después de los hechos fue condenado a treinta años de cárcel el excongresista César Pérez como responsable del hecho ejecutado por paramilitares que se pusieron a su servicio. La prensa de la época reseñó la noticia de la siguiente manera:

Con la confesión del paramilitar Alonso de Jesús Baquero, alias 'Vladimir', "se dio paso a la presunta participación del doctor César Pérez García como determinador de los hechos, al develar 'Vladimir' las relaciones entre el ex congresista (y los jefes paramilitares) Henry de Jesús Pérez y Fidel Castaño Gil, de su actuar para cumplir la misión encomendada, como era incursionar en la población de Segovia... dado el interés político del líder liberal de recuperar ese municipio que otrora había sido su fortín político", sostuvo la Corte Suprema en la acusación contra Pérez García en marzo de 2011. (Semana, 2013)

El temor de la clase política tradicional era que, llegadas las elecciones de alcaldes y de cuerpos colegiados que no existían antes de los años 80, pudieran perder sus feudos. Si bien antes eran dueños de todo el poder político, no estaban dispuestos ni a compartir ni a competir por aquello que siempre creyeron que era suyo. No encontraron otro remedio para solucionar la diversidad política que matando a sus adversarios. En medio de esta situación, hace fuerza una tesis del politólogo Mauricio Romero (2003) sobre los momentos de mayor fuerza y aparición del paramilitarismo: mientras hubo intentos de conversación con los grupos subversivos los paramilitares parecían crecer más, aparecían con más fuerza. Estos parecían oponerse a cualquier intento de reforma, a cualquier transformación que significara apertura política. Por lo tanto, no fue muy difícil para gamonales y caciques, fueran del partido que fueran, hacer alianzas con las fuerzas paramilitares. Nótese cómo en la masacre de Segovia quien da la orden es un líder liberal (a priori el paramilitarismo sería más aliado de fuerzas conservadoras), lo importante es que no se dé paso a la entrada de nuevos actores políticos ni de diálogos que faciliten la inclusión de miembros de la subversión al juego de la política:

Así, ha sido evidente que en los años ochenta el crecimiento paramilitar, alimentado con los dineros del narcotráfico, operó reactivamente contra las políticas de paz, de descentralización política y elección popular de alcaldes, que en su conjunto brindaba oportunidades a la guerrilla (o a sus alianzas) y a la izquierda radical para alcanzar el poder local y regional. (Torres C. , 2015, pág. 294)

Es en esta época, años ochenta, cuando el paramilitarismo deja de ser simplemente una fuerza antsubversiva para convertirse en narcoparamilitarismo. Se enriquecía con el poder político que lo contratava, pero también con el control de rutas del narcotráfico. Asesinó

candidatos a la presidencia, empezó a comprar candidatos a órganos de representación política, pero encontró que el negocio no era comprarlos, sino que los mismos narcoparamilitares debían ser los candidatos. En un momento ya no se sabía si eran políticos que se dejaban corromper del narcotráfico o eran narcotraficantes que se dejaban corromper de políticos. El caso es que un famoso narcoparamilitar llegó a decir que tenían comprado más del 30% del congreso colombiano. La prensa de aquel momento reseñaba aquella afirmación de esta manera: “El desmovilizado cabecilla de las Autodefensas Unidas de Colombia, Salvatore Mancuso, confirmó ante la Corte Suprema de Justicia que el 35 por ciento de los congresistas fueron elegidos en zonas de influencia paramilitar” (Caracol Radio, 2005).

Empezaron a constituirse regiones en las que el dominio paramilitar se normalizó. La región del Magdalena medio, zona en la que hubo una presencia significativa de guerrilla, se expulsó a los guerrilleros, pero también se instauraron regímenes locales de gobierno y mandato de corte paraestatal. Desde el gobierno central se percibía una desidia por entender el país regional, esto posibilitó que estos grupos montaran sus propios aparatos militares y que después de vencidas militarmente las guerrillas se establecieran formas políticas acordes al sentir de los paramilitares. Fue muy famoso el aviso a la entrada del municipio de Puerto Boyacá en donde se reafirmaba la lucha antsubversiva como idea militar y política dominante en la región. No fue de poca monta tal imagen, lo que estaba gestado detrás de la dicha fotografía era una hegemonía que se había construido a sangre y fuego.

Figura 5. Puerto Boyacá.



Fuente: (El Espectador, 2017).

En ciertos momentos el apoyo social del paramilitarismo fue fruto de los abusos de la guerrilla. Aunque esto parece cierto en algún momento, también es verdad que no hubo oposición en las regiones debido a su imposición por la vía de las armas, lo que hizo que fuera bastante difícil que el ejercicio de gobierno a nivel local tuviera algún tipo de resistencia. Los procesos de formación social del paramilitarismo en esta región fueron bastante complejos, no siempre fueron estáticos, se fueron congregando y articulando de tal forma que empezaron a ser una manera de defenderse de las prácticas violentas de la guerrilla hasta constituirse en un *modus vivendi* que penetró todas las experiencias vitales:

Si bien en el conjunto de estudios sobre la región y el fenómeno paramilitar hay acuerdo sobre que estos grupos surgieron en la subregión sur y, desde allí, se expandieron de manera radial hacia otras subregiones, hace falta comprender con mayor claridad, no solo las dinámicas específicas de las localidades en las que se originó y se ha concentrado el fenómeno paramilitar, sino también explicar la evolución de estas subregiones e indagar cómo y por qué el paramilitarismo logró configurar órdenes paraestatales. Es decir,

dilucidar, por ejemplo, cómo los proyectos pilotos de Puerto Boyacá y del sur del Magdalena Medio pasaron de una reacción de ricos rurales, aliados del Estado en la lucha contraguerrillera, a un orden social de tipo autoritario. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, pág. 51)

Estos proyectos locales quisieron emularse en otras regiones y también inspiraron el deseo de ser llevados a cabo a nivel nacional. En estas zonas se llevaban a cabo declaraciones públicas de que eran territorios “libres de guerrillas”, lo que no solo significaba que no había presencia armada de los subversivos, sino que había un orden moral establecido a partir de la victoria militar. No había sectores de izquierda, no se toleraba la disidencia, ni mucho menos era soportada la presencia de personas asociadas a diferentes opciones sexuales. Sin duda, toda esta forma de la vida se soportó sobre la sangre:

Las consecuencias del fenómeno paramilitar fueron funestas para el Estado, para la sociedad y para la democracia. Es cierto que la ofensiva contrainsurgente “liberó” zonas históricamente controladas por la guerrilla, pero los resultados obtenidos -y los métodos obtenidos- no contribuyeron a legitimar las instituciones ni a reforzar su presencia en las áreas dominadas por los insurgentes. (Arias Trujillo, 2011, pág. 160)

Los paramilitares no solo se creyeron, de algún modo, el Estado, fueron una prolongación del mismo en las regiones, una prolongación de lo peor. La anterior afirmación se sostiene cuando el Estado bajo los acuerdos de La Habana reconoce que es culpable de la existencia y financiación de los grupos paramilitares, esto bajo el Acto legislativo 04 de 2017 en el que se prohíbe rotundamente armar a civiles, cosa que ya no se podía hacer, pero promulgar tal Acto se convierte en una manera de reafirmarlo. Asimismo, lo anterior tuvo lugar porque hubo varios momentos en el que el Estado lo permitió y lo promovió, como la creación de cooperativas civiles armadas llamadas Convivir a comienzos de los años noventa del siglo XX. Tal como lo destaca un documento del Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo quienes han sorteado jurídicamente diversas luchas para que el Estado reconozca sus desaciertos en la guerra contra la subversión:

Con la "Estrategia Nacional contra la Violencia" lanzada en 1991, bajo la administración de César Gaviria Trujillo (1990-1994), que significaría una reorientación de la doctrina de seguridad del Estado, se adoptarían medidas que conllevarían a la legalización del

paramilitarismo: las cooperativas de vigilancia y seguridad privada, conocidas como "Convivir". Las "Convivir" serían creadas desde 1993, con el decreto 535 de 1993 y luego el mediante el decreto 356 de 1994 o "Estatuto de Vigilancia y Seguridad Privada". (Colectivo de abogados "José Alvear Restrepo", 2006)

Se entraña en esto una profunda y desconcertante paradoja, desde la ilegalidad se tomaron atribuciones del Estado con la connivencia e indiferencia del mismo. Al creerse defensores del orden estatal creyeron que su proyecto debía salir de las regiones y exportarse a todo el país, lo que comenzó como una defensa de tierras y ganados se convirtió en un deforme proyecto que pretendía reorganizar la estructura misma del Estado. Famoso fue el encuentro de narcoparamilitares y políticos en una población del norte de la Costa Atlántica conocida como El pacto de Ralito, este:

...fue un acuerdo suscrito el 23 de julio de 2001 por algunos de los jefes más significativos de las AUC junto con más de 50 políticos entre senadores, congresistas, alcaldes y gobernadores cuyo último propósito no era otro que el refundar el Estado. El nombre viene del corregimiento de Santa Fe de Ralito, en Tierralta, Córdoba, y donde toman especial relevancia muchos nombres de la política local y regional que luego engrosaron las firmas del *uribismo*. Según algunos investigadores, por medio de este acuerdo se albergaba el firme propósito de construir un proyecto político financiado desde el narcotráfico, y que, si bien se iniciaría desde la región Caribe, su intención terminaba por expandirse al conjunto del Estado colombiano. (Ríos Sierra, 2017, págs. 175-176)

Con refundar lo que se buscaba era una configuración política en la que el paramilitarismo fuera legalizado, una especie de Estado que legalizara el maridaje entre clase política y fuerzas paraestatales, soportado en la economía de las drogas. Aquí no hubo ningún límite ni moral ni ético para pensar en los medios usados para condensar y hacer realidad dicho proyecto. Si bien esta idea nacía en una región, la idea era expandirlo, exportarlo a toda la circunscripción nacional. Era una manera de darle algún tipo de sentido político, una especie de matiz ideológico a lo que sustancialmente era una empresa criminal.

El país no se había dado cuenta que estaba infligiéndose una especie de herida de muerte a su intención de ser un Estado de derecho, se trataba de darle una especie de nuevo *statu quo* al pillaje, al saqueo y darle la espalda a la política entendida como la organización social en

pos del bien común. A este proyecto contribuyeron “personas de bien”, políticos, militares, senadores e incluso la misma Iglesia. Era tal el pavor que le tenían a la guerrilla, que vieron con buenos ojos combatirlos con métodos aún peores que los que ella utilizaba. Las voces que se oponían a estas ideas eran vistas como enemigas de la institucionalidad. Las masacres en las regiones eran vistas como anomalías lejanas. Aunque parezca hiperbólico lo que aquí se narra, se convirtió en tradición combatir la ilegalidad con más ilegalidad. Un ejemplo claro es la lucha contra Pablo Escobar, que solo se ganó con la ayuda de paramilitares (ex sicarios del mismo Escobar que se habían vuelto en su contra). Fue tal la degradación moral que no hubo sector de la sociedad que no se viera infiltrado por este fenómeno. En unas condiciones de tal tamaño, donde los valores políticos quedaban sometidos a la consecución de objetivos inmediatos, se volvió pan cotidiano el abuso de los derechos sociales y colectivos. Lo importante era mostrar resultados al costo que fuera. Hicieron de la seguridad un discurso que validaba cualquier acción y reducía cualquier otro valor democrático. Sin duda, las sociedades merecen vivir en paz y tranquilas, el problema es cuando la necesidad de seguridad se convierte en un arma en contra de los mismos ciudadanos, que es lo que ocurrió en este caso. Mentalidad que no ha desaparecido, que aún hoy continúa y se refleja, por ejemplo, en las ejecuciones extrajudiciales por parte del Ejército Nacional. Aunque esa es otra rama que sale del tronco principal que aquí intentamos dilucidar.

5.3 La normalización de lo excepcional. La presencia de la anomalía en la vida política de los colombianos. Perspectivas de una lógica de la crueldad

La violencia se puede entender de muchas maneras, existen variadas teorías y teóricos que la abordan y la describen desde diferentes ángulos, como habíamos mostrado en el capítulo segundo, pero si hay una característica que la pudiera distinguir de otras actividades humanas y en la que se pudiera ahondar por largo rato es su capacidad de fracturar todo aquello que se encuentra a su alrededor. La violencia es la fuerza que rompe una linealidad o un trazo, dicho de manera metafórica; en esa ruptura, cambia el sentido de una trayectoria o simplemente la hace desaparecer. Al desviarse la línea del recorrido que llevaba, esta no vuelve jamás al mismo sendero, esa discontinuidad radical es lo que podríamos entender como la fractura, lo que hace que las cosas no vuelvan a ser iguales. Un rompimiento que

desquebraja un sentido, si bien la existencia misma está constituida por discontinuidades, por cesuras, pausas, etc., estas poco se parecen a los quiebres radicales que engendra la violencia.

Sin duda, la violencia es producida por muchos motivos, ella siempre será multicausal, pero si fuésemos a dilucidarlos diríamos que una de las razones más frecuentes son el miedo que produce el otro, es decir, el temor que produce alguien que sea radicalmente distinto a la identidad propia, y cuyas acciones, las de ese alguien, por desconocidas, pueden asociarse con lo peligroso. Una segunda razón, puede ser, el deseo de dominar al otro, en cuanto su control me garantiza cierta seguridad, o porque en la dominación de ese otro pareciese haber una especie de autoafirmación, si el uno domina a ese otro, será más ese uno, dicho de otro modo, su control es una manera de desaparecer o disminuir dicha alteridad. Estas dos maneras o razones de la violencia están muy vinculadas entre sí y aunque puedan darse por separado no dejan de rozarse todo el tiempo.

El miedo al otro es el miedo a que se pueda desdibujar la propia identidad, en el otro no se ve la pluralidad como virtud sino una amenaza a la mismidad: “La principal angustia relacionada con la identidad de los tiempos modernos era la preocupación por la perdurabilidad” (Bauman, 2003, pág. 41), y máxime si esta se ve amenazada por la presencia de ese otro, que parece hacerle dudar de lo que es. En una filosofía de la apertura al otro este miedo es una vergüenza, dado que el otro es una oportunidad, la oportunidad que permite el reconocimiento de sí mismo. Como dice el filósofo británico Simon Critchley (2010) reflexionando sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas: “Cuando estoy efectivamente dentro de la relación ética, experimento al otro como el punto más alto de esta curvatura” (pág. 84), entendiendo la relación intersubjetiva desde la metáfora de un espacio curvado, todo lo opuesto a una relación desde el miedo y desde el entendimiento a que el otro es un peligro.

En ese miedo se han justificado sociedades y grupos humanos que quieren imponer su visión del mundo, muchos de los exterminios con los que cuenta la historia no están justificados más allá de la necesidad de la imposición de la narrativa de un colectivo sobre otro. Pero antes, la narrativa que se quiere imponer construye ciertos relatos en los que se justifica el deseo de hacer desaparecer a ese otro dado que su existencia pone en peligro la narrativa inicial del grupo que anhela el señorío. Se funda, entonces, una arquitectura

epistémica, es decir, todo un saber disponible y una forma del conocimiento para el desarrollo de una voluntad, un entramado discursivo que justifica la hegemonía de la narrativa conquistadora. Esta se pone en el lugar de la virtud y de la preponderancia histórica, y de paso justifica la desaparición del otro, con sus discursos y su manera de producir las subjetividades. Esto lo podemos percibir en la configuración del discurso del imperialismo y del colonialismo, como es el caso del discurso del parlamentario francés Jules Ferry en la Cámara de Diputados:

La política colonial se impone en primer lugar en las nociones que deben recurrir o la emigración, ya por ser pobre su población, ya por ser excesiva. Pero también se impone en las que tienen o bien superabundancia de capitales o bien excedente de productos ésta es la forma moderno actual más extendida y más fecunda (...) Desde este punto de vista, lo repito, la fundación de una colonia es la creación de un mercado (...). En el tiempo en que estamos y con la crisis que pasan todas las industrias europeas, la fundación de una colonia es la creación de una salida. Allí donde permanezca el nudo colonial entre la madre-patria que produce y las colonias que ella fundó, se tendrá el predominio de los productos: económico, y también político (...). (ClasesHistoria.com, 2014)

Nótese cómo se justifica el colonialismo desde una posición moral en la que la superioridad del conjunto del hablante le da permiso para el dominio del pueblo a colonizar. Miremos, también, cómo la segunda razón de orden económico se convirtió lentamente en la razón de peso cuando acaba el colonialismo, tal y como se conocía. Este mismo discurso de desaparición del enemigo se encarnó con frecuencia en el discurso anticomunista de la Guerra Fría, simbolizado en algún momento por el senador Joseph McCarthy, perseguidor y cazador de brujas en la Norteamérica de la posguerra, quien encarnó un espíritu persecutorio frente a cualquier disenso o visión progresista del mundo: “Fue la vieja América localista, provinciana, populista, y al mismo tiempo individualista y conformista antiplutocrática, desconfiada ante ciertas manifestaciones culturales y ante el clima excesivamente liberal de las grandes ciudades, la que alimentó y sirvió de base a la nueva histeria macartista” (Romero García, 2018, pág. 226). Este mismo delirio se reprodujo en prácticamente toda América Latina, y se vio materializado en la larga lista de golpes de Estado. Lo que había detrás de

este discurso no era otra cosa más que el miedo y la fiebre exacerbada de un sector de la sociedad que no era capaz de tolerar otra forma de asumir el mundo y enfrentar sus desafíos.

En este mismo espacio de incitaciones al odio se pueden insertar los discursos de pureza del nacionalismo que buscan justificarse ante los demás y a sí mismos como un deber la construcción de la patria para aquellos a quienes le pertenece: “La consideración moral de que las naciones tienen derecho a ser defendidas por la fuerza o la violencia parte de la consideración cultural de que las necesidades que satisface en cuanto a protección y pertenencia son de una importancia superior” (Ignatieff, 2012, pág. 8). En no pocas ocasiones la defensa de la nación implica la “purificación” de elementos extraños o ajenos a esa nación, lo que solo se puede solucionar con su expulsión o su muerte. El nacionalismo construye su discurso de pureza alrededor de la necesidad de la subsistencia en un espacio geográfico determinado, por encima de cualquier grupo que signifique un peligro o amenaza: la presencia de lo distinto se convierte en justificación de la violencia, la linealidad que el otro construye con su existencia debe ser destruida en aras de consideraciones morales que se entienden como superiores, en este caso la construcción de la nación. La violencia es la manera de asegurarse la expulsión de lo distinto, en un hecho en beneficio de la normalidad, de la seguridad y tranquilidad que se ven transgredidas por la presencia de lo diferente. Y quizá porque los medios tecnológicos nos informan en tiempo real de los ejercicios políticos y económicos de la globalización más nos percatamos de que vivimos en tiempos donde se expande el abismo de lo igual y muere el jardín de lo distinto:

A la globalización le es inherente una violencia que hace que todo resulte intercambiable, comparable y, por ende, igual... Ese violento poder de lo global que todo lo nivela reduciéndolo a lo igual y que erige un infierno de lo igual, genera una contrafuerza destructiva... El violento poder de lo global barre todas las singularidades que no se someten al intercambio general. (Han, 2017, págs. 23-24)

En el anterior texto del filósofo coreano Byung-Chul Han se hace una profunda crítica al mundo contemporáneo que cada vez parece más hundirse en cierta uniformidad, al menos desde el economicismo de la globalización que el autor denomina el infierno de lo global. Este unanimismo al que se ve expuesto la humanidad parece avanzar a pasos agigantados y haber sucumbido a un consenso que evita un verdadero ejercicio agonístico, en donde la

deliberación, pero sobre todo la puesta en marcha del disenso permita reconocer que la uniformidad esconde un ejercicio radicalmente violento.

Lo diferente es una amenaza al orden, a la estructura de la normalidad, que supone la garantía de una vida distante de lo problemático. Cuando hablamos de orden nos referimos al concepto que entiende que hay un sentido *per se* en la colocación de las cosas, una disposición natural entre ellas, un cierto equilibrio ontológico en la relación de las personas con el mundo. Nos es de utilidad la definición que trae el Diccionario de filosofía Max Muller y Alois Halder:

Formalmente el orden puede distinguirse según la apertura (un orden que por sí mismo y en principio no puede terminarse), o según su acabamiento (orden total, integral), según su carácter regional (un orden que solo abarca parte de la totalidad del ente, de la realidad), o según su carácter universal (el orden que abarca el conjunto de la realidad); y materialmente el orden puede distinguirse según que venga dado previamente por naturaleza, o según que esté puesto históricamente en los tiempos modernos (considerado por lo regular unilateralmente como fruto de la subjetividad humana). (Müller & Halder, 2006, pág. 330)

Interesa, sobre todo, la última parte de la definición: el orden se entiende como dado por la naturaleza o por una convención de orden histórico-social. En él se hallan unas relaciones que se establecen entre los objetos entre sí, entre los objetos y sujetos, o entre los sujetos mismos. Si se piensa en el orden natural es porque lo que hace que las cosas sean lo que son es lo que las ordena, las dispone de una manera y no de otra. Lo histórico-social responde a los acuerdos o a las contingencias que se dieron para que una cosa o situación sea entendida de una manera y no de otra. Todo orden responde a una lógica, que es una estructura formal que a su vez posibilita un lenguaje con el que es posible enunciar el mundo, es decir, clasificarlo, cuantificarlo, enumerarlo, etc. Desde ese lugar se mira cómo y por qué el mundo es como es. Toda lógica posee unos principios o enfoques que permiten reconocer una factible armonía y secuencialidad que hacen comprender la existencia de un modo, las cosas y las personas existen en un flujo de relaciones que puede ser narrado de acuerdo con un tipo de lenguaje.

Hasta aquí todo parece bien, de hecho, esta es la historia de las aproximaciones del ser humano a la realidad, al mundo mismo: el hombre es un ser en el mundo y narra a través del lenguaje cómo es dicha experiencia. El problema puede radicar en creer que los principios que posee una comunidad de sentido local se entiendan como únicos, universales y válidos en todo momento de la historia o en cualquier lugar del planeta, pensar como algo necesario para la humanidad y para la construcción del conocimiento y las maneras de relacionarse entre los humanos desde la universalidad de los principios que se emanan de una forma específica del orden. Esta idea, con mucha más hondura, la desarrolla el filósofo español Joan Carles Melich en su libro *Lógica de la crueldad* (2014). Allí se postula una radical crítica a la metafísica, a su intento de ordenar el mundo, a la pretensión constante de establecer una gramática de lo que existe, y de paso hace una distinción entre crueldad y violencia:

Una lógica de la crueldad no es equivalente a un acto de violencia. Es verdad que hay formas de violencia que tienen que ver con la crueldad, que son en definitiva crueles. Esto ha sido ampliamente establecido. Pero lo interesante es comprobar que la crueldad no se reduce a una acción violenta. Al contrario, es algo mucho más sutil que la violencia. Para muchos parece obvio que toda lógica de la crueldad es un ejercicio de violencia, pero uno puede ser violento y no necesariamente ser cruel. La violencia no es lo mismo que la crueldad porque - y esta es la diferencia fundamental - la violencia se comete siempre sobre un singular en cuanto singular, mientras que la crueldad tiene lugar sobre un singular, pero porque pertenece a un universal, a una categoría, a un sistema. (Melich J. C., 2014, pág. 27)

Lo cruel no ve nombres propios, no ve concreciones; ve categorías, por ello detesta todo lo que no se ajusta a los principios, porque en el principio está la delimitación de aquello que entra en su lógica y lo que no. Lo propio de la metafísica, al menos de una muy representativa, es la de entender el mundo desde lo categórico, desde lo clasificatoria, y desde allí establecer el juicio en las cosas y las personas sobre la naturaleza a la que pertenecen. Esta crueldad inicia en el reconocimiento de la identidad como perteneciente a una jerarquía específica, entendiendo la identidad como una cuadrícula inflexible, que no se puede transformar, de la que no se puede salir; cualquier acto que intente romperla o cambiarla es una especie de atentado, dado que la identidad es una forma de esencia inmutable que imprime carácter y

dice lo que es cada cual. Esa crueldad contra uno mismo, sin duda heredada, es la potencialidad de la violencia contra el otro. Si la crueldad es la condición de posibilidad, la violencia es la materialización de tal posibilidad. No es posible soportar la diferencia del otro, su singularidad y menos entender que no entre en las propias lógicas categoriales preestablecidas sino es porque ya se ha ejercido la crueldad del adiestramiento de sí mismo. Todo adiestramiento responde a una gramática, y no hay gramática que tolere la subversión contra los principios. Los principios se piensan como normas universales que establecen el piso o soporte de nuestra estadía en el mundo. Cuando ese piso se tambalea sentimos la necesidad de defenderlo con todas las armas posibles. Salvaguardar esos principios es la base de la moral, con ella se defienden los principios, pero no hay moral sin gramática:

...la moral opera según lógica que es cruel, una lógica que fabrica un conjunto de normas construidas sobre la base de unos horizontes de significado que ordenan y organizan y, al hacerlo, ofrecen seguridad, construyen ámbitos de protección y de inmunidad, facilitan puntos de apoyo tan firmes y seguros que, a menudo, ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos son capaces de conmoverlos. Ahora bien, lo decisivo es darse cuenta de que ofrecen seguridad solo a aquellos que quedan bajo su manto protector. (Melich J. C., 2014, pág. 53)

El orden busca protegerse más a sí mismo que a los que buscan la protección que este implicaría, es decir, la forma como se estructuran los órdenes que ha visto pasar la historia, al menos un buen número de ellos, piensa más en su conservación que en proteger a quienes depositan su confianza en él. Quizá siempre necesitemos una serie de estabilidades que nos permitan atravesar el mundo y su devenir para poder experimentar la certeza de la serenidad. En ese sentido, la metafísica nos brinda la ilusión necesaria de que la existencia no es un caos, no es puro azar. Pero aquí hablamos recientemente de estabilidades y no de estabilidad, esto porque, aun siendo reticentes, la estabilidad en la que confiamos siempre se mueve, lo que hace que sea variada. Entonces, es preferible hablar de estabilidades: el problema con los principios que fijan lo que creemos estable es creer que son eternos, inmutables, inequívocos. Melich hace una crítica a lo que se podría seguir del principio kantiano conocido como el imperativo categórico: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, 1996, pág. 79). Pero y

qué pasaría si alguien cree estar actuando bien y obra de acuerdo con lo que piensa y se imagina que su obrar es el correcto, pero sus obras dicen lo contrario; y qué pasa si una norma que se creyó buena en un momento por una comunidad o por un individuo es relevada. No siempre ocurre que el actuar de una comunidad que pensó que era bueno y que podía ser norma universal era tal cosa, sino todo lo contrario, algo oprobioso, digno de ser rechazado, pero en su momento esa comunidad no lo hizo porque creía que actuaba de modo correcto. La historia de la violencia está plagada de quienes creyeron que sus actos eran dignos de imitar, como si fueran principios universales, cuando no era más que la necesidad de borrar a los otros. De esto Kant no tiene la culpa, pero esta ha sido una lectura posible, recordemos como el genocida nazi Adolf Eichmann decía que había obrado como un kantiano, según lo que nos testimonia Hannah Arendt (2003):

Durante el interrogatorio policial, cuando Eichmann declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía la vaga noción de que en aquel asunto había algo más que la simple cuestión del soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención con que son dadas. Esta afirmación resultaba simplemente indignante, y también incomprensible, ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega. (pág. 206)

Sin embargo, creyó que obraba según Kant. Eichmann también relató que ya no pensaba tanto en obrar como si todo el mundo pudiese hacer lo mismo, sino que obraba como el legislador lo haría. Toda una torcedura de la intención kantiana, pero hecha desde cierta racionalidad perversa que pretendía él que lo exculpase. Todo esto dado en el afán de imponer un orden, la concreción de ciertos principios, para Eichmann fue uno racial. Quizá el orden no sea más que la necesidad de encubrir las propias inseguridades ontológicas, fruto de nuestra finitud, de las contingencias, esas mismas que pretendemos ocultar con la esperanza de lo que pueda hacer el orden por nosotros. Así las cosas, la tendencia es sentirnos con la necesidad de imponer un orden que nos “asegure” de las flaquezas de la carne humana, sería horroroso pensar que estamos presos de semejante fatuidad. Por ello, apelamos a la necesidad del orden, del equilibrio, pensando que este nos hará la existencia más agradable.

Quizá el orden no sea más que una fantasía, como nos lo recuerda la divulgadora y científica española Deborah García Bello, hablando de los variados intentos en la historia de la química por construir una figura que contenga de manera cierta, estructurada y, sobre todo, lógica los elementos químicos. Se refiere la autora a la tabla periódica, tan cambiante como el mismo conocimiento humano:

En las ciencias, y en cualquier otra forma de conocimiento, la belleza es criterio de verdad. Las leyes físicas que conseguimos expresar con fórmulas matemáticas, cuanto más bellas, más ciertas... Nos brindan esa sensación tan placentera de tenerlo todo bajo control. Nos hacen creer que, si está ordenado, es que lo hemos entendido. Las ciencias describen la realidad. Lo hacen a su manera, con su lenguaje propio. El de los números, las palabras, las ilustraciones. Esa descripción nos satisface cuando es lo suficientemente elegante. Podríamos tener un conjunto de 118 elementos químicos de los que conocer absolutamente todo, de forma individual, y no haberlos ordenado jamás. Y sabríamos lo mismo, pero nos daría la impresión de que, sin orden, los datos son solo datos. No hay conocimiento sin orden. El orden es una fantasía. Esto puede interpretarse de dos formas de fácil convivencia. Es una fantasía porque es una ilusión. La realidad es un caos y somos nosotros con nuestras leyes y nuestras tablas los que creamos la ficción de orden. Es un deseo. Y es una fantasía porque es bonito. Porque así entendemos la belleza. Por eso el orden es un deseo de belleza autocumplido. (García Bello, 2019)

El conocimiento no es fijo, pero tal vez sí el afán de ordenar el mundo y clasificarlo para sentir la tranquilidad de que lo podemos conocer, para que el mundo encaje en la geometría de los principios. En ello insistimos, eso *per se* no es algo negativo; de hecho, cuántas cosas conocemos y nos han beneficiado por haberlas podido catalogar. El problema radica en la necesidad de forzar la cuadratura del círculo”, es decir, violentar para que todo quepa en el orden que sucede al enunciado de los principios, olvidando que los hechos suceden, querámoslo o no, y estos nos fuerzan a cambiar nuestra percepción del mundo. En la existencia todo es pasajero, frágil, momentáneo. En este mundo del hiperdesarrollo tecnológico y del capitalismo vertiginoso cobra fuerza la frase de Marx y Engels:

Todas las relaciones estancadas y enmohecidas con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a

osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. (Marx & Engels, 2007, pág. 159)

Lo que hoy parece firme e irrefutable mañana es cosa fútil. Vivimos en tiempos de celeridad, de transformaciones profundas, de desequilibrios permanentes y acechantes. El mismo capitalismo, que parece tan indiscutible y hegemónico, ha sufrido tremendas transformaciones; todo el tiempo se está reconvirtiendo, y no será sostenible más allá del fin de los recursos del planeta. En algún momento el sistema económico que hoy parece no tener alternativa terminará siendo una cosa distinta a lo que es actualmente, aunque lleve el mismo nombre distintivo de hace décadas. Pero sus defensores más recalcitrantes harán lo posible para que permanezca inalterable.

Aunque las cosas se transformen y cambien de ruta, porque lo único que permanece es el cambio, aun así, el deseo de imponer un orden, de apelar a la pureza de las costumbres, de insistir en rescatar las tradiciones, de hacer desaparecer cualquier amenaza que ataque la unidad de aquello que se piensa o del grupo identitario al cual se pertenece se convierte en la bandera con la que la violencia empieza a recorrer su camino. Claro, en ciertas circunstancias puede haber razones de orden económico, pero cuando se trata de violencia estructural el primer tipo de violencia suele ser de orden político, en aquello que implica el modo de vivir y organizarse en común.

El afán de hacer de la vida un lugar donde siempre reina lo normal, lo fijo, lo ordenado se convierte en la condición de posibilidad para la guerra. Por más evidencias que la historia muestra de que la vida humana es el segmento del universo donde emerge lo distinto, lo “anormal”, lo diferente e incluso aquello que pudiéramos denominar como monstruoso, nunca deja de rondar la tentación de expulsar lo disímil. La cruzada por normalizar el entorno se convierte en una constante. Convivimos todo el tiempo con la anomalía, con el desborde, lo inesperado. Aun cuando el orden se imponga, y pareciera tapar todas las manifestaciones de lo diferente, este siempre tendrá lugar, aun en el subsuelo dejará constancia con sus latidos de que no dejará de estar presente.

Al menos en la cultura occidental, el discurso del orden está amparado por diversas apuestas metafísicas; toda metafísica es el intento de ver una sistematicidad en la realidad de

las cosas. Si esta es una gramática que a través de los principios intenta explicar el mundo como un lugar concatenado, articulado y que responde a un sentido es porque le apuesta a hallar, no solo un orden, sino una teleología, hay una finalidad en la disposición de lo que existe.

No se trata de negar una materialidad fuera de los sujetos, pero son los sujetos los que pueden enunciar dicha facticidad de las cosas. Sin la enunciación de los sujetos la materialidad de las cosas no es ni tiene sentido para nadie, no hay quien las nombre, quien pueda decir de ellas lo que son o cómo se relacionan entre sí. En la gramática subyace la idea de lo correcto y verdadero en la forma como las cosas se nos presentan, descubrir esa corrección y ese modelo de verdad es lo que hace la gramática cuando lo vuelve en una normativa.

Toda gramática siempre tiene valedor, alguien quien la proteja y la cuide, el encargado o encargados de que no se pierda su pureza. En la hegemonía del mundo cristiano, y en esto no se hace solo referencia a lo religioso sino a lo político, los teólogos y sacerdotes eran los llamados a cuidar el orden que Dios había preestablecido para el mundo y la vida que se debía vivir de acuerdo con ese modelo. Por eso mismo el poder civil de los reyes no deriva de otro origen que de lo divino. Los que cuidan este orden pueden inmiscuirse en todos los ámbitos, desde las minucias de las formas de gobierno hasta la moral sexual.

En el mundo del capitalismo y del capital, que no hace referencia solo a lo económico, son los economistas neoliberales quienes están llamados a cuidar que las cosas no se salgan de la ortodoxia de las leyes del mercado. La obra del economista austriaco Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre* (2011) no es un libro solo de economía, es una visión política y moral del mundo, una crítica radical a las expresiones colectivas de lo económico y una advertencia a que cualquier intento de sofocar las fuerzas del mercado sería tan contraproducente como reducir a su mínima expresión al poder de la naturaleza. Esto también implica también que cualquier idea de justicia distributiva sea menoscabada porque destruye la dinámica con la que se da el devenir del mundo de los que crean riqueza, de la misma manera, es un atentado contra la libertad. Esta es el valor supremo en el sistema moral que se crea a partir de dichas tesis, aunque esta libertad se pone de manifiesto en lo económico, en las condiciones absolutas de crear la riqueza. Cuando Hayek escribe de economía está

hablando de política y de moral. Lo importante es que se cuide el orden, pues parafraseando la frase de Agustín de Hipona, dado que si se le cuida este cuidará a todos.

En el discurso del orden está instalado el discurso de la seguridad. La seguridad es posibilidad de que todo irá bien, que no habrá mayores exabruptos así no podrá cambiar el statu quo, es decir, la normalidad de las cosas, la tranquilidad que asegura que la vida puede continuar tal y como va. No es muy difícil ver cómo, por ejemplo, en América Latina hay una profunda preocupación por la seguridad. Tomemos un par de referencias, en México:

...el 68.7% de la población se siente insegura en las calles por las que transita. El 81.3% tiene miedo de ir a los cajeros automáticos que están ubicados en la vía pública y el 74.3% siente que corre peligro en el transporte público. Es decir, los mexicanos tienen miedo cada vez que realizan actividades normales en cualquier lugar como ir a la calle o abordar el transporte público. (Fregoso, 2018)

O en Argentina, país que no está catalogado como uno significativamente violento dentro de la región, pero se pueden encontrar en los medios de comunicación afirmaciones como esta:

La inseguridad, que señalamos más arriba, es una preocupación para oficialistas y opositores, pero con más menciones entre los primeros. Este grupo, suma a su vez, críticas por la entrega de subsidios y los cortes de calle. La corrupción es destacada en los dos lados de la grieta, con distinto foco. (Perfil, 2018)

Argentina es un país donde la tasa de asesinatos es muy baja si se le compara con México, Brasil o Colombia, pero para la población es un elemento a tener en cuenta en sus decisiones políticas. Por lo que vemos, aun en lugares que se pueden percibir como tranquilos, la seguridad es una preocupación constante. En Colombia, por ejemplo, es una preocupación constante aun después del proceso de paz. En una encuesta realizada en enero de 2018 por el periódico económico La República se refleja que es un tema que no deja de estar en las perspectivas de percepción del país:

El asunto que continúa encabezando el listado de inquietudes de las personas es la inseguridad. Frente al último sondeo, en el que esta fue prioridad para 48% de

encuestados, dato que aumentó cinco puntos, pues en esta oportunidad, 53% de los colombianos respondió que esto era lo que más le preocupaba. (Becerra, 2018)

Si bien en principio todas estas preocupaciones hacen alusión a la seguridad como la lucha contra la delincuencia, la seguridad es también el discurso que avala y defiende un orden establecido, no es solo la lucha contra la criminalidad, que en un principio está bien, pero lo criminal, a veces, no solo se entiende como lo delincencial sino como lo que produce miedo por su diferencia. El discurso de la seguridad es el conjunto de prácticas discursivas que avalan la intrusión del Estado o de las instituciones de poder en todos los ámbitos posibles en pos de cuidar al ciudadano, pero sobre todo al Estado que lo contiene. Ya esa preocupación la tuvo Michel Foucault cuando hace un desplazamiento de los estudios que viene realizando sobre las técnicas del control del cuerpo y pasa a indagar por las tecnologías de la seguridad como mecanismos que pueden gestionar mejor las poblaciones, ese despliegue lo hace en su obra *Seguridad, territorio, población*. Allí afirma:

...el corpus disciplinario también es activado y fecundado en gran medida por el establecimiento de los mecanismos de seguridad. Después de todo, en efecto, para asegurar concretamente esa seguridad, es necesario recurrir, por ejemplo -y es sólo un ejemplo-, a toda una serie de técnicas de vigilancia, vigilancia de los individuos, diagnóstico de lo que éstos son, clasificación de su estructura mental, de su patología propia, etc., todo un conjunto que prolifera bajo los mecanismos de seguridad y para hacerlos funcionar (Foucault, 2006, pág. 23).

La seguridad se soporta en la vigilancia, ella permite el control y el moldeamiento de los ciudadanos que se sienten vigilados. Se supone que se les vigila para protegerlos de todo aquello que se pueda considerar peligroso y que lo afecte en pos de cuidar el orden. Nótese que en la cita de Foucault se habla de clasificar a los individuos, se supone que esta es una técnica para poder cuidar mejor, para saber con quién lidian, pero esto aplica para todos los individuos, potenciales peligros y los que no. El discurso de la seguridad, que también se ampara en una lógica de la crueldad, también se soporta en principios, en fundamentos que se supone deben conservarse, tal seguridad se aúpa en el deseo de conservación de las tradiciones, en la expulsión de lo distinto que avala la desaparición de lo que se supone como amenaza.

En el escudo patrio de Colombia hay dos palabras que caracterizan dicho símbolo: libertad y orden. La interpretación tradicional de estas dos palabras sería que son los distintivos de los partidos tradicionales, liberal y conservador. Pero allende de esto, la filosofía política detrás de estos conceptos es la preservación de unas ideas de lo que se supone es el país. El orden es lo que habría de garantizar que Colombia siga siendo lo que es, lo que ha sido siempre, que nada ponga en peligro la identidad del país, que todo lo que hagan los ciudadanos se encuentre circunscrito a la guarda del orden. Ahora, quién determina este orden, cabe la pregunta si ha sido construido desde una democracia profunda; quizá las elecciones no son suficiente para decir que hay un régimen democrático donde se construya desde la diferencia, la democracia no puede solo ser preservación del orden, sino asimilación de los cambios profundos que ya se dan en la misma existencia, el orden no debe esencializar las formas de vida, al contrario, el orden debería garantizar las constantes transformaciones que son posibles en un régimen democrático.

Ahora, qué pasa cuando se sale del orden para proteger al mismo orden, es eso que pasa cuando la crueldad está por encima de las personas para proteger que se cumplan siempre los principios. Eso ocurrió en Colombia con el fenómeno paramilitar. Tal fenómeno es un problema que se puede leer desde una concepción tanatopolítica: el uso de la muerte violenta como instrumento político. A su vez, este problema entraña una radical paradoja: una gran parte de la historia del país se puede resumir en la búsqueda de un orden político definitivo que estructure a la nación y les dé legitimidad a sus gobernantes. Sin embargo, este deseo desbordado e impaciente ha terminado por establecer una forma monolítica y estática de hacer la política que ha devenido anomalía. Una de las acepciones de este término es el uso en biología o en ciencias médicas en donde se refiere a la malformación o alteración de la normalidad. En política hace más relación a un mal funcionamiento de una dinámica ya preestablecida que, a su vez, puede generar muchos daños.

Sin duda, la anomalía es una expresión compleja en varios sentidos. Aquí lo tomamos en el sentido de Francisco Gutiérrez Sanín (2014), quien ha introducido el tema en sus investigaciones sobre la democracia y el conflicto colombiano. Para este autor si lo propio de la democracia es tener un efecto civilizador, este no ha ocurrido de manera esperada, ha ocurrido todo lo contrario, una radical represión, o dicho con sus propias palabras:

El déficit civilizatorio (en una democracia) ... no debería existir. Si existiera, tendría que ser el resultado de factores como la guerra civil o la desigualdad que, bajo otros regímenes tendrían efectos aún más drásticos. Las democratizaciones dentro de la democracia por qué ser traumáticas. Lo que vemos... es que la democracia colombiana es extraordinariamente represiva. Y a lo largo de los cien años considerados en este libro, no parece haber una clara correlación entre democratización y disminuciones en la intensidad de la actividad represiva. (Gutiérrez, 2014, pág. 54)

¿Por qué una democracia habría de ser menos violenta que cualquier otro sistema político? Pues porque dota de voz al ciudadano, porque su tesitura organizativa está basada en la participación, en la capacidad de decidir, pero sobre todo de disentir; el disenso se manifiesta en la voz que se pronuncia, y desde allí participa. No debe ser punible la diferencia en la democracia; si esto ocurre en un contexto que se hace llamar democrático es anómalo, es un mal funcionamiento del sistema, aunque formalmente todo pueda parecer que funciona bien. Precisamente, esta es la manera contradictoria en la que la democracia colombiana ha desarrollado sus instituciones y su cultura política, las cuales de alguna manera soportan su solidez en una prolongada represión. Es una anomalía que ha constituido las formas políticas en el país, la excepcionalidad se convierte aquí en un régimen puesto que se normaliza lo perverso, no de manera tan pública como en la indiferencia por la suerte de los afectados, lo anómalo parece un *continuum* que raya en lo hegemónico. Lo normal no es tal porque ontológicamente lo sea, lo es en tanto que se ha configurado de manera discursiva.

La anomalía o anormalidad de la democracia colombiana lo es en comparación con lo que se ha entendido de manera extendida como un verdadero régimen democrático: libertades sociales y colectivas, derechos amparados, marcos de justicia social, garantía de la participación política, etc. Esto no es propiamente, al menos en calidad, por lo que se caracteriza el régimen colombiano. Los elevados índices de impunidad cabalgan vertiginosamente sin que haya quiebres significativos al respecto:

Colombia, el tercer país con mayor impunidad en el mundo. Así lo concluye un estudio realizado por la Universidad de Las Américas de Puebla, México (UDLAP), y otras organizaciones académicas que realizaron, hasta hoy, el estudio más completo en materia de seguridad, derechos humanos y justicia. De acuerdo al resultado que arrojo el análisis

científico y estadístico del ente académico, Colombia tiene un índice de 75.6 puntos, en relación con 59 países que han reportado ante Naciones Unidas estadísticas de sus indicadores en los tres aspectos anteriores que se sugieren contribuyen a la impunidad en el mundo. (El Colombiano, 2015)

Con estas cifras, en donde la injusticia se convierte en la cotidianidad, no es muy difícil pensar el país como una democracia de la excepción, caracterizado por gestionar la vida, muy al estilo de los diagnósticos de Foucault (2005) sobre la contemporaneidad política en el que la organización política está pensada para introducirse en lo más profundo del existir como ser humano:

Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que solo emerge de tiempo en tiempo... pasa en parte al control del saber y la intervención del poder. Este ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo. (pág. 151)

Con la diferencia, *mutatis mutandis*, de que en Colombia la amenaza de asesinato convive con la producción de nuevas formas de vida, si bien hay toda una intervención del poder a través de nuevos campos del saber que configuran los cuerpos y los piensa en su despliegue productivo, la gestión y el cálculo de la muerte violenta persevera. La soberanía es “creación” de vida, pero sigue siendo, también, el poder de decidir sobre la muerte. La tendencia en las democracias contemporáneas es que la anomalía quede reducida a su mínima expresión. No es el caso colombiano, aquí la democracia convive con el exabrupto, aquello a lo que la gente se tiene que acostumbrar, para su total desgracia. Los avances en derechos humanos, los progresos en justicia social son innegables, pero siguen siendo pocos si los comparamos con todas las posibilidades que existen para que las condiciones sean óptimas.

Los gobiernos que procuran gestionar la vida, haciendo de ella el recurso más importante de un régimen de productividad máxima y eficiente, los mismos que se dan en las sociedades industrializadas o que aspiran al desarrollo, verían como algo grave que los asesinatos se convirtieran en el medio de solución de los conflictos políticos. De hecho, es posible ver una

preocupación superficial en los comunicados oficiales o en los titulares de prensa: “Colombia reiteró ante la ONU su compromiso con la defensa de los líderes sociales amenazados” (La República, 2019). Pero esto no se traduce en acciones reales que disminuyan el asesinato político.

Entonces, no es tan creíble dicha preocupación, es allí donde lo anómalo se convierte en una normalidad. Con consecuencias funestas como la pérdida de la confianza en las instituciones públicas. Es desde esta perspectiva donde nace la pregunta: ¿cómo puede funcionar una democracia de esta manera? Sin embargo, funciona. Claro, habrá que ver qué clase de funcionamiento es este. Sería el funcionamiento semejante de un cuerpo que por dentro está enfermo y aun así es capaz de realizar diferentes actividades; cualquiera que lo ve dudaría de su enfermedad, pero realmente está mal, por dentro agoniza. Quizá esta imagen describa bien el caso colombiano o dicho de un modo teórico: “Colombia es una semidemocracia, y las semidemocracias son el terreno abonado para la violencia” (Gutiérrez, 2014, pág. 62). Una violencia que no se parece a la de los Estados modernos europeos en la que su presencia en casi todos los renglones de la sociedad puede ser asfixiante y que fue la condición de posibilidad de las guerras mundiales. Caso contrario al de Colombia donde el Estado fungió y funge entre la operatividad y la ausencia: “si la democracia y el liberalismo expresan ante todo la ausencia y la incapacidad reguladora del Estado, entonces son simplemente la otra cara de la moneda de la violencia” (Gutiérrez, 2014, pág. 63).

Los últimos estudios sobre las nuevas manifestaciones en un régimen biopolítico, como es el caso del texto *Introducción a la biopolítica* (Lemke, 2017), nos dan cuenta de la búsqueda del rendimiento de los cuerpos a través de la inserción de nuevas tecnologías médicas que buscan la máxima destreza de las habilidades corporales. Las ciencias biológicas y de la salud no están tanto por hacer descubrimientos de la naturaleza como por reinventarla:

En el centro de esta política epistemológica ya no se encuentra solo el control de la naturaleza externa, sino la transformación de la naturaleza interna. Como consecuencia la biología ya no se deja comprender como ciencia de descubrimiento que registra y documenta los procesos de la vida, sino que opera como ciencia de transformación que crea vida y transforma a los seres vivos activamente. (Lemke, 2017, pág. 119)

Otro ejemplo que da cuenta de esta nueva revolución de la biopolítica son los trabajos de Donna Haraway, en una perspectiva feminista y de género, sobre las intervenciones biotecnológicas que transforman la naturaleza, en especial *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (1995). Digamos que no es esta la biopolítica con la que nos tropezamos en el régimen colombiano, no porque no la haya, sino que no es la más preponderante. Mientras estudiosos contemporáneos de la biopolítica en el mundo como Nikolas Rose (2007) revalúan y hacen crítica de tal concepto en Foucault, ensanchándolo con esta mirada, la biopolítica de la que hablamos aquí es la de la gestión por la vida desde un hacer morir. Desde la anormalidad política y/o social como objetivo de desaparición o de reducción a su mínima expresión, la anomalía no es la democracia disfuncional sino los sujetos colectivos o individuales que no estén dispuestos a aceptar tales formas de la democracia.

En los regímenes tanatopolíticos lo anómalo se normaliza y se utiliza, paradójicamente, lo excepcional para sostener el orden, pero aquí el orden es lo excepcional. Cuando Melich habla de la lógica de la crueldad está pensado en ese uso de la metafísica y de la gramática que prevé que hay un orden en las cosas y en la realidad del mundo, esa disposición con que estaría constituida la naturaleza, también presente en las relaciones humanas. Esa crueldad es la misma con la que hombres y mujeres piensan que todo justifica la necesidad por la vuelta al orden cuando este es transgredido. La crueldad está en creer que hace parte de lo humano, ontológicamente, hacer volver a los “desordenados” a un orden original de las cosas.

Digámoslo con otras palabras, lo que piensa Melich sobre el orden filosófico e incluso cosmogónico puede aplicarse también en el orden político-ético concreto de ciertas comunidades, esto porque el orden puede ser comprendido como una materialización o concreción de lo verdadero, o de lo que se concibe como tal, y quien cree tener la verdad con mucha probabilidad tendrá también en sus manos las armas para defenderla. No se trata de ser relativista y aceptar cualquier cosa como válida, pero es posible que sea bastante distinguible en el transcurrir de la historia los momentos de fuertes combates por imponer la verdad contra quien se cree no la tiene. La formación de la Europa occidental está terminada de cocer en la sangre de las luchas contra los herejes, pero estas disputas no se vieron solo en el ámbito religioso, podemos percibir las en la configuración misma de los Estados

nacionales. Esto no es exclusivo del mundo occidental, quizá sea un rasgo humano, los poseedores de la verdad siempre están en una disputa con quien cree que les agrede esta posesión.

Digamos que en Colombia no es muy difícil ver las cosas desde la perspectiva de que los perpetradores de masacre y violencias creyeron que estaban defendiendo sus verdades, se imaginaron que obraban conforme a cierta distorsión de lo que era más conveniente para ellos. Quienes en la violencia política en Colombia asesinaron a los que veían como contrarios estaban seguros de que lo hacían desde el pedestal de la verdad, tal vez no usaron este tipo de términos, pero la comparación es válida. Lo hacían bajo otros términos: la tradición, la moral, las buenas costumbres, la patria, la fe cristiana, etc. No es improbable que algunos ejecutaran crímenes bajo la obediencia a los superiores por las meras ganancias económicas, pero el grueso de los ejércitos respondía a la convicción de estar del lado de la razón y la verdad, del orden necesario que daría paz y estabilidad al país.

Cuando se defiende un orden y los principios de los cuales se emanan de aquel es posible justificarlo todo en aras de un bien superior, cualquier daño que pueda ocurrir en esa defensa son los daños colaterales que es justo asumir, son “los huevos que hay que quebrar para que se pueda hacer la tortilla”. El orden viene a ser una especie de totalidad que debe recoger, explicar y ampararlo todo, y a lo que todo se debe subsumir. Por ello, cuando algo o alguien se resiste resulta prioritaria su eliminación.

Bajo esta premisa, el paramilitarismo siempre estuvo convencido de que estaba ayudando al sostenimiento de un orden, aun cuando en sí mismo él fuera anómalo y excepcional, estaba en contra de aquello que él consideraba la anomalía. En él todo es disfuncional: la necesidad de romper las fronteras éticas para poder lograr sus cometidos, la conversión de la vida de los inocentes en nuda vida, la radical transformación de la justicia en venganza, la defensa del Estado a través de cualquier supresión de su presencia, como lo fue el caso de la masacre de La Rochela:

El 18 de enero de 1989 un supuesto grupo paramilitar con la cooperación y aquiescencia de agentes estatales ejecutó extrajudicialmente a... (Se mencionan los nombres de los 13 funcionarios judiciales asesinados y tres heridos) mientras cumplían una diligencia probatoria en su carácter de funcionarios de la administración de justicia en el

corregimiento de `La Rochela´, en el Bajo Simacota, Departamento de Santander, Colombia”. La Comisión alega que “el caso permanece en parcial impunidad y la mayoría de los autores materiales e intelectuales, civiles y militares, no han sido investigados y sancionados penalmente”. Además, se afirma que “el esclarecimiento judicial de la Masacre de `La Rochela´ posee un especial significado para la sociedad colombiana en tanto se refiere al asesinato de funcionarios judiciales mientras cumplían con su deber de investigar entre otros hechos de violencia, la responsabilidad de civiles y militares en la Masacre de los 19 Comerciantes”, así como otros hechos de violencia perpetrados en la zona del Magdalena Medio. (Corte Interamericana de Derechos Humanos. s.f)

Estos ataques al mismo Estado, por parte de quienes decían ser defensores del Estado, no fueron estrictamente sistemáticos, pero sí tuvieron alguna frecuencia. No tanto como a sindicalistas, organizaciones sociales, defensores de derechos humanos, activistas o a miembros de la comunidad LGBTI, estos últimos a quienes por considerar “desviados” había que expulsarlos del panorama o desaparecerlos: “La condición de homosexual podía significar llamar la atención del grupo armado y por ende, las personas que pertenecían a la comunidad LGBTI, tuvieron que esconderse so pena de sufrir la persecución” (Verdad abierta, 2013). En suma, a todo a aquel o aquello que pusiera en peligro su idea lo que era el orden, el simple cuestionamiento era motivo de desaparición.

Si bien es cierto que los paramilitares no fueron estrictamente el Estado, y entre ellos hubo varias tensiones, lo de La Rochela es solo un ejemplo, es innegable su alianza y su cooperación mutua, no podrían existir los paramilitares sin la connivencia con el Estado:

La naturaleza del paramilitarismo (diferente a la naturaleza de las guerrillas), las conexiones entre los paramilitares y la Fuerza Pública (constantes, masivas, deliberadas) y la histórica falta de persecución de estos grupos por parte del Estado, hacen que no se pueda desconocer un grado importante de responsabilidad del Estado en las acciones del paramilitarismo... Un solo líder paramilitar ha confesado 1200 crímenes en año y medio, en acciones coordinadas con la Brigada 17 del Ejército colombiano. (De Currea Lugo, 2008, pág. 195)

Solo desde una lógica de la crueldad, desde una defensa acérrima del orden, desde el cálculo tanatopolítico se pueden crear las condiciones de posibilidad para que en una

democracia sea posible pensar que desde el Estado es posible defender un orden por fuera de este. Todo lo que en un momento podemos creer como anómalo, dañino, destructivo y que debería ser excepcional termina siendo parte de lo cotidiano. No podemos afirmar que toda defensa o custodia del orden es por sí misma una crueldad, pero si en ese ejercicio de defender el orden se cierra la posibilidad de convivir con otras formas de ser en el mundo entonces hablamos de una visión impositiva del mundo, que está lista a pasar por encima de los otros. La tragedia de Occidente es creer que en la defensa que impone la verdad de un orden puede estar cimentada sobre la sangre de quienes no lo comparten.

En los regímenes que se sustentan en la primacía de la normalidad, es decir, donde se haya establecido un orden natural a seguir, es factible que se presente la visión de lo anómalo como la marginalidad, aquello que se halla en las antípodas de lo natural, una especie de monstruosidad, como lo que tiene como destino ser desterrado, lo que no debe tener lugar, la normalidad pide que lo anómalo se suprima. Pero esa misma petición, a su vez, se puede convertir en anomalía cuando, saliéndose de su cauce, usa todos los métodos posibles para desterrar lo anómalo.

Los paramilitares, como todos aquellos que pretenden y pretendieron desaparecer radicalmente a los que consideran sus opuestos, y lo han hecho a lo largo de la historia, ven como anómalo o anómala la presencia-existencia de los mismos que convirtieron en sus víctimas; ellas se han convertido en los extirpable de la sociedad, eso que es necesario desechar para vivir mejor, para que el orden pueda tener su despliegue. No en vano, en los momentos de las masacres, como la que ocurrió en El Salado (Bolívar), antes del asesinato lo que ocurría era el insulto y la agresión verbal con las que se pretendía empequeñecer, aún más, a sus víctimas, culparlas por la suerte que estaban mereciendo, se creaba el clima de estigmatización que “justificaba” el crimen:

El estigma ha sido uno de los rasgos más característicos y costosos para la población civil en las guerras contemporáneas. La eficacia perversa del estigma es doble: primero, el victimario atenúa su responsabilidad transfiriéndola a la víctima, y, segundo, estimula un clima social de sospecha que se materializa en esas expresiones populares de condena anticipada, tales como «por algo será», «algo habrá hecho». La eficacia del estigma puede llegar incluso a la autoincriminación de la propia población. En este escenario, luchar

contra esta culpa es luchar contra el impacto buscado por el perpetrador, y, por consiguiente, remover el estigma es también remover la culpa de la víctima, después de que a esta se le atribuyera la responsabilidad de su propia tragedia. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014, pág. 19)

Curioso es que el paramilitar en su condición de victimario no haya considerado su uso del terror como lo específicamente anómalo, como la semilla del terror que ya daba su fruto al crear grandes masas de desplazados. Inaudito es que se dieran todas estas condiciones en medio de un Estado de derecho que se abroga la democracia como su modelo político. Cómo puede ser posible construir lo humano desde este lugar de enunciación, desde la excepcionalidad arbitraria, no es posible una política del bien común desde el juego ambiguo normal-anormal. Sin embargo, así parece que se ha venido construyendo la democracia colombiana, así se han configurado las instituciones públicas que se precian de su antigüedad y estabilidad. Quizá porque los monstruos no se anidan ni se ocultan en la manigua. Lo monstruoso puede venir bajo un empaque de normalidad, no necesariamente su rostro es diabólico o desfigurado y pavoroso. Lo monstruoso es una categoría que pretende deshumanizar lo que en principio es humano:

...el monstruo es, en cierto modo, la forma espontánea, la forma brutal, pero, por consiguiente, la forma natural de la contranaturaleza. Es el modelo en aumento, la forma desplegada por los juegos de la naturaleza misma en todas las pequeñas irregularidades posibles. Y en ese sentido, podemos decir que el monstruo es el gran modelo de todas las pequeñas diferencias. Es el principio de inteligibilidad de todas las formas -que circulan como dinero suelto— de la anomalía. Buscar cuál es el fondo de monstruosidad que hay detrás de las pequeñas anomalías, las pequeñas desviaciones, las pequeñas irregularidades... Paradójicamente, el monstruo... es un principio de inteligibilidad. Y, no obstante, ese principio de inteligibilidad es un principio verdaderamente tautológico, porque la propiedad del monstruo consiste precisamente en afirmarse como tal, explicar en sí mismo todas las desviaciones que pueden derivar de él, pero ser en sí mismo ininteligible. (Foucault, 2007, pág. 62)

El monstruo es lo incomprensible, lo que se sale de lo humano, lo que está en contra de la natural, es un espejo a la inversa de la normalidad, sin embargo, el rostro de los monstruos

es el rostro humano. En Colombia, los monstruos mataron personas, endilgándole la categoría de monstruos a los que murieron. Y hay algo de monstruosidad en los que callaron y simplemente hicieron su deber de guardar complicidad. Quizá a esto último apuntaba Darío Sztajnszrajber cuando en una conferencia en Buenos Aires sobre Hannah Arendt recuerda una anécdota sobre la normalidad de los monstruos:

Una vez en una mesa redonda, en la que yo estaba con dos filósofos, salió una pregunta sobre quién expresaba más el mal, si Hitler, el mal radical, o Eichmann. Todo el mundo decía Hitler... o a quién le tenés más miedo. Yo mismo decía, a Hitler. Y uno de los filósofos, Pablo Dreizik, que estaba conmigo, el otro era Ricardo Forster, dijo: ‘Para mí, claramente, Eichmann, porque cualquiera de nosotros podría ser Eichmann, pero ninguno podría ser Hitler’. (Sztajnszrajber, Facultad Libre, 2017)

Hemos querido pensar en los monstruos como si fuesen otro fuera de lo humano, como si cualquiera de nosotros pudiera estar lejano de esa realidad. Pero la monstruosidad está allí, reposa en nuestros vecindarios, la queremos pensar ininteligible para que escape a nuestros modos de comprensión, pero tristemente es más comprensible de lo que nos imaginamos. La maldad se puede normalizar tanto como la bondad; lo anómalo, en una circunstancia dada, puede pasar como una gesta heroica, eso siempre y cuando sea para cuidar el orden, para poder respaldar los principios. Quizá allí no haya monstruosidad aun cuando haya todas las extralimitaciones posibles. Por ello, caben siempre en política las preguntas filosóficas sobre el sentido de cualquier orden social, en específico el nuestro: ¿a qué le apunta?, ¿qué es lo que busca?, ¿es posible que se puedan aceptar los daños colaterales en una democracia liberal? De igual manera, cabe aquí la interpelación de Giorgio Agamben:

Todo discurso sobre el término “democracia” está hoy en día cruzado por una ambigüedad preliminar que condena al malentendido a aquellos que lo usan. ¿De qué se habla al hablar de democracia? ¿De qué racionalidad depende este término? Una observación, por poca que sea, muestra que aquellos que debaten hoy sobre la democracia entienden por este término a veces una forma de constitución del cuerpo político, otras veces una técnica de gobierno. (Agamben, 2010, pág. 11)

Lo anterior para que no naturalicemos la democracia misma, para que hagamos las preguntas debidas a los órdenes establecidos, para que tengamos la posibilidad de deconstruir

los principios, entender que son históricos, que han tenido un inicio, que tienen grietas, que han tenido transformaciones a lo largo de su devenir. Cuando decimos que son históricos es porque han sido formados por múltiples fuerzas y por variadas causas, no hay un origen o un principio rector que dio origen a la democracia, esta se ha venido constituyendo a través de muchas luchas que no han tenido aun el día de hoy fin, todo lo contrario, se sigue construyendo. Sus principios no son eternos e inmutables, son tan finitos y frágiles como el deseo humano, y este emerge, pero también naufraga y se hunde.

5.4 La biopolítica de lo paramilitar, de lo nacional a lo local. Una experiencia

particular

En los primeros años de la década del 2000 la antropóloga Patricia Madariaga se internó a vivir en una población del Urabá antioqueño, esta es una región al noroccidente del país, en la que confluyen los departamentos del Chocó y Antioquia, que limita con Panamá. Es una región bastante compleja debido a que su posición geográfica, zona selvática y de una rica vegetación, le facilita ser una ruta del narcotráfico. Beneficiada por la presencia de un golfo, el Golfo de Urabá, también es una zona de gran desarrollo agrícola, se encuentra una presencia de cultivos de banano, explotado por compañías extranjeras que han potenciado fuertemente su exportación. Conviven allí una gran economía legal con una subterránea. Si bien el Urabá es una zona del Caribe colombiano, no está tan conectada culturalmente con el resto de zonas y regiones de la Costa, es más bien una gran mezcla de negros, indígenas, población blanca proveniente de la zona más central de Antioquia y de mestizos, también de algunos migrantes del departamento de Córdoba.

Esta es una de las regiones del país más marcadas por la violencia, han confluído allí diferentes actores armados que se han venido disputando el control económico y territorial de la zona. En primer lugar, mencionamos a las guerrillas de las FARC, el EPL (Ejército Popular de Liberación, de tendencia maoísta), los paramilitares y el Estado colombiano. No viene al caso mencionar sus conflictos, todos lucharon contra todos, excepto los paramilitares contra el Estado, entre quienes si hubo enfrentamientos fue en una proporción mucho menor. En la región se vio un Estado que se presentó en la zona, de modo notable, desde lo militar, desde la guarda de la seguridad, a diferencia de otras regiones del país su presencia está más

combinada (Seguridad, pero también educación, salud y otros servicios públicos), su forma de aparecer en la región del Urabá es sobre todo en la protección y cuidado del empresariado de la región. Estos hechos prueban la tesis de Fernán González, jesuita e investigador profundo del conflicto, sobre la presencia diferenciada del Estado en esta zona y en otras más del país:

A nuestro modo de ver, tanto el llamado “colapso parcial” como la designada “precariedad del Estado” expresan la manera diferenciada como los aparatos del Estado hacen presencia en las diferentes regiones del país y la manera disímil como las diversas regiones y sus poblaciones se han ido integrando a la vida nacional a través de los partidos tradicionales tanto como federaciones de redes de poder local y regional, como subculturas políticas. La diferenciación regional de la violencia... y el estilo precario de presencia de las instituciones estatales en la vida económica y social del país, mediado por las redes bipartidistas de poder... nos han llevado a pensar que esta diferenciación regional de la violencia y de la consiguiente respuesta del Estado implica también una diferenciación regional de la presencia del Estado. (González, 2003, págs. 135,136)

Colombia es un Estado nacional donde las instituciones públicas aparecen o disminuyen su presencia según la región y según los intereses. En este caso, la presencia más significativa es de las fuerzas militares, como afirmábamos antes, su función está más por la defensa de los empresarios, terratenientes y grandes propietarios que por el resto de la población: campesinos, trabajadores o migrantes. Ya en 1988, un artículo de investigación de los más antiguos sobre la conflictividad en la región de Urabá, daba cuenta de cómo estaba configurada la región y cómo la presencia militar era un elemento que aportaba al derramamiento de sangre en la zona. La politóloga Ana María Bejarano escribía lo siguiente:

... resulta claro que son los empresarios bananeros quienes han recibido los beneficios que se pueden derivar de la presencia estatal en la región. Y esto gracias a que el Estado sí ha dejado sentir su influencia en dos sentidos: en primer lugar, como distribuidor de rentas institucionales hacia ellos “como corresponde a una economía de exportación protegida por las regulaciones propias del Estado en ese campo”. Y, en segundo término, a través del apoyo militar a los propietarios para reprimir los conflictos que desde hace varios años se vienen insinuando en la región. (Bejarano, 1988, pág. 46)

Desde esa época hasta ahora, el Urabá no ha dejado de ser una región convulsionada, azotada por la violencia, en la que se superan tipos de conflictos y renacen otros, donde las prácticas violentas se saben reencauchar. Es una región abatida por masacres tanto de paras como de guerrillas, en las que el Estado cómplice guarda silencio. Si bien los paramilitares han mutado, esto desde la desmovilización del proceso de paz en Santa Fe de Ralito (Córdoba) en el gobierno de Álvaro Uribe en el 2003, ahora se les conoce como Bacrim (Bandas criminales) o neoparamilitares, lo que hace que algunos estudiosos afirmen que nunca se fueron del todo y que hay más cambio de forma que de fondo: “Investigadores sociales como Mauricio Romero, Gustavo Duncan, Carlos Medina Gallego, entre otros, han emitido conceptos sobre el particular en los que, de una u otra forma, coinciden en señalar la continuidad, mutación, transformación, hibridación o pervivencia del fenómeno paramilitar” (Verdad Abierta, 2015).

Pues bien, a partir de toda esta realidad, decíamos al comienzo de esta parte, que la antropóloga Patricia Madariaga se interna en el Urabá, hace un trabajo etnográfico en el momento de mayor control de los paramilitares en dicha zona, hablamos de la primera parte de la década del 2000. Fruto de su trabajo fue la tesis de maestría *Matan y matan y uno si que ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá* (Madariaga, 2006). Es posible encontrar otros trabajos, ya sea de análisis político o sociológico sobre la vida bajo el control paramilitar, ya sea por regiones o desde una perspectiva de nación, como *Violencia y habitus. Paramilitarismo en Colombia* (Koessler, 2015) o *Estado, control territorial paramilitar y orden político en Colombia* (Gutiérrez Sanín & Barón, 2006) donde se busca estructurar una explicación a este fenómeno desde la economía, pero también desde las capacidades de este hecho de transformar el orden social con su presencia.

La particularidad del trabajo de Madariaga es que busca narrar la vida cotidiana, la rutina de lo que significaba ser controlados por hombres armados y cómo se desarrollaba la normalidad en medio de las armas. El término cotidianidad aquí es de largo aliento y de hondas implicaciones puesto que lo cotidiano implica lo naturalizado, aquello que se normaliza expresa el dispositivo que reproduce las repeticiones, aquello que se muestra y que no produce extrañeza en quien lo experimenta. Al instalarse este fenómeno produce en quienes conviven con él la cercanía de una muerte que es paradójica, cercana y a la vez tan

lejana en la medida en que no es con ellos, hasta que puedan tropezar con la muerte de alguien cercano o con la muerte propia.

Esta forma de organización de la vida en el Urabá nos permite pensar que estamos ante un régimen, *mutatis mutandis*, marcadamente tanatopolítico: “la tanatopolítica nombra las formas políticas más devastadoras del siglo pasado. Parece ser la vida y no la muerte aquello a pensar, y no sólo como aquello que se vuelve objeto de la política, sino incluso para indagar una vertiente afirmativa donde es su sujeto” (Biset, 2012, pág. 245). Aunque también biopolítico, porque en sus estratagemas estaba no solo la planificación de la muerte, sino la gestión y la administración de la vida:

En la modernidad la vida biológica de los hombres no es simplemente un dato originario que se pueda reprimir, algo que pueda reclamar por sí el derecho de ser lo que es o lo que está como tal en juego cuando se exige la muerte para enfrentar al enemigo. En la modernidad, a la vida biológica, se la produce y se la administra. Podría decirse incluso que... la vida es objeto de biologización, de normalización biológica... ella es también... lo que nunca queda exhaustivamente atrapado en los mecanismos que pretenden controlarla. (Castro, 2011, pág. 40)

Estas dos experiencias, el control de la muerte, su planificación; pero a su vez la gestión de la vida, su vigilancia e intervención, son caras de la misma moneda: el control de los cuerpos, su formación y disciplina. En algunos casos, como el del Urabá, puede que pese más lo primero. Anteriormente decíamos que lo cotidiano es aquello que el ser humano produce socialmente para familiarizarse con el mundo, o dicho con palabras de Agnes Heller (1994) quien fundamentó su trabajo filosófico en dicho tema: “La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social” (pág. 19). La vida cotidiana es la construcción y configuración del propio mundo. Mucha de esta cotidianidad puede ser de naturaleza pública, otra de connotación privada. Aunque parece que en el mundo actual no hubiera tal división o al menos parece cada vez más confusa entre lo público y lo privado, en algunos regímenes o estructuras políticas esas líneas se rompen ya que la privacidad queda relegada a un segundo plano en favor de la seguridad y de la primacía de lo público, esto para proteger el orden fijo que se quiere preservar, se obliga a que todo debe ser “transparente”, de tal modo

que no se pueda ocultar nada, fácil de penetrar y conocer de parte de quienes cuidan y ejercen ese orden. O si no existe una obligación a la tal transparencia, sí es claro que se utilizan todos los medios al alcance del orden político, para acceder con facilidad a la vida íntima: espionaje, seguimientos etc.

En los regímenes tanatopolíticos, y en los biopolíticos también, siempre habrá ojos que vigilan, que cuidan, que guardan. Cuando en el texto *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002) se habla de la arquitectura panóptica que permite al ojo vigilante inicia toda una genealogía del acto político del ojo que mira y controla. En el régimen de gobierno en Urabá, al mando de los paramilitares, se desató la política de los ojos que miran, que lo cuentan todo, que escrutan para controlar más y mejor. En un lugar así no hay posibilidad de lo privado, todo se encuentra expuesto. Es cierto también que vivimos en el mundo contemporáneo la experiencia de la sociedad de la exposición, la cual el filósofo Byung-Chul Han describe con acertada claridad:

En la sociedad positiva, en la que las cosas, convertidas ahora en mercancía, han de exponerse para ser, desaparece su valor cultural a favor del valor de exposición. En lo que se refiere a este último, la mera existencia es por completo insignificante. Todo lo que descansa en sí se demora en sí mismo, ya no tiene ningún valor. Las cosas se revisten de un valor solamente cuando son vistas... El valor de exposición constituye el capitalismo consumado. (Han, 2013, págs. 25-26)

Esa experiencia vale para las sociedades posindustriales del mundo occidental, la cita anterior da cuenta de los cambios que ocurren en el capitalismo hipertecnológico. Pero en nuestro caso local, hablamos de una experiencia forzada, lograda desde el sometimiento, a ser transparentes, a dejarse ver sin obstáculos. Si lo propio de los actos humanos es la ambigüedad, que los hechos puedan tener más de un significado: “Estamos convencidos de que lo que caracteriza fundamentalmente al ser humano es la *ambigüedad*, es decir, la imposibilidad de definir *a priori*, de una manera necesaria, el contenido y el sentido de las diversas etapas de su existencia” (Duch & Melich, 2009, pág. 13). La acción humana es siempre una acción abierta, plural, en ningún sentido cerrada a que pueda interpretarse.

Cuando el espacio de vida de unas personas o de un grupo social está limitado por un orden disciplinar y restrictivo todo hecho debe ser medido para que no se salga de cauce. Esto es lo que cuenta Madariaga (2006) que ocurría en la vida cotidiana del Urabá:

Las condiciones impuestas por la presencia paramilitar han llevado también a que las personas que conviven con ella desarrollen un profundo sentido de la importancia de ser claros respecto de sus acciones y motivaciones. En ese sentido, aspectos que originalmente podrían considerarse parte de la vida privada de una persona -quién la visita, cuál es la naturaleza de su relación con alguien, por qué decide ir a determinado lugar son deliberadamente hechos públicos con el fin de evitar confusiones que puedan resultar peligrosas para su integridad física. (pág. 33)

Cuando se trata de preservar el orden aparecen los discursos de seguridad, estos o este se convierten en la punta de lanza de todo proyecto político que busca asegurar una supuesta estabilidad inherente a las cosas y que los sujetos deben colaborar en su preservación. La seguridad se convierte en una práctica y en un decir hegemónico en el que cualquier otro valor o necesidad puede pasar a un segundo plano: empleo, vivienda, educación, salud, justicia, etc. La seguridad es una técnica de gobierno, o como diría Foucault, no tanto como definición gramatical, sino como práctica de ejercicio gubernativo. No se trata de extirpar de modo absoluta la delincuencia, sino tenerla a tope, o dicho en palabras de Foucault (2006): “Cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado” (pág. 20). La seguridad es control, incluso de aquellas cosas que parecen que es necesario que desaparezcan absolutamente, pero que bien sabemos que nunca lo harán, así sea desde una dimensión espectral. Dicho de otro modo, sería mejor que no existieran los robos, pero estos no serán del todo desterrados, y aun si se pudiera reducir a la mínima expresión el robo aparecerá como un fantasma al que se acude para seguir sosteniendo el discurso de la seguridad. Desde allí es más fácil “guiar” a la población.

En el periodo más álgido de los ataques guerrilleros, a finales de los noventa y comienzo de la década de los 2000, en medio de un proceso de paz con las guerrillas, bastante fallido, por cierto, Álvaro Uribe Vélez, en ese momento candidato y posterior presidente de

Colombia del 2002 al 2010, supo decir lo que la gente quería escuchar. Convirtió su discurso de “Seguridad Democrática” en el núcleo articulador de toda su función gubernamental. Frente a una guerrilla que no parecía por la labor de una negociación real, sino que dilataba, y un gobierno torpe que no supo entender el momento histórico, Uribe Vélez promovió una seguridad donde los subversivos fueron combatidos a sangre y fuego: “La evidencia sobre la necesidad de cambiar la orientación del tratamiento del conflicto, con miras a mejorar la grave situación de seguridad y la legitimidad de las instituciones, enunció el problema de la seguridad como principal tema del ámbito político y social” (Espinosa, 2017, pág. 40). Un grueso de la población le votó y hasta el día de hoy cree que los problemas de Colombia pasan por reprimir al que no encuentra su lugar en el Estado y en la sociedad cerrando las vías del diálogo. De lo contrario, la fuerza y legitimidad del Estado quedarían vapuleadas, idea central de las tesis uribistas.

Esta política trajo consigo muchos problemas, los mismos que trae poner al Estado por encima de las personas, un solo ejemplo para no extendernos: Los frecuentes asesinatos extrajudiciales de personas por fuera del conflicto, conocidos como “falsos positivos”. Hasta el momento la justicia no ha hecho responder del todo a sus perpetradores. Si la biopolítica es la administración de la vida, una manera de administrarla es a través de la seguridad, haciéndole creer al grueso de la sociedad que puede estar más tranquila si se desaparecen los “organismos” en el cuerpo social que lo hacen enfermar. No es cosa gratuita que Álvaro Uribe Vélez sea el personaje más discutido y también el más influyente de la política colombiana desde 2002 hasta hoy. Una seguridad que está más pensada en cuidar a los propietarios, en ser la guarda de los grandes capitales, de alguna manera émulo de las técnicas de operación de los paramilitares con los sectores poderosos de Urabá. En sociedades como esta, la gubernamentalidad es entendida como una economía específica del poder, como una

...línea que conduce hacia la preeminencia del gobierno (en tanto tipo de poder) por sobre todas las otras formas de poder, lo cual ha derivado por un lado en el desarrollo de una serie de aparatos específicos de gobierno y, por el otro, en el desarrollo de una serie de saberes. (Cadirola & Mc Donell, s.f.)

Una gubernamentalidad en la que los individuos se regulan desde dentro y entre ellos mismos, pero en la que hay toda una serie de instituciones, aparatos y discursos que lo

posibilitan, esto ocurre, pero también bajo la mediación del temor y de las armas. Sin duda hay un autogobierno que permite mediar a la hora de obrar las prácticas sociales de una comunidad. Pero junto al término gubernamentalidad, Foucault (2006) habla de seguridad a través de dispositivos que intervienen en la población:

A través del análisis de algunos mecanismos de seguridad, había intentado ver cómo aparecían los problemas específicos de la población, y al mirar estos problemas un poco más de cerca, inmediatamente me vi remitido al problema del gobierno. Se trataba, en suma, en estos primeros cursos, de articular la serie seguridad-población-gobierno. Ahora quisiera hacer brevemente el inventario de este problema del gobierno. Nunca han faltado, ni en la Edad Media, ni en la Antigüedad grecorromana, esos tratados que se presentaban como «Consejos al príncipe» relativos a la manera de conducirse, de ejercer el poder de hacerse aceptar y respetar por sus súbditos; consejos para amar a Dios, obedecer a Dios, hacer aceptable en la ciudad de los hombres la ley de Dios... (págs. 109-110)

El problema del gobierno, es decir, de su ejercicio, es el de la seguridad; más que nada en el modelo de biopolítico porque la seguridad es lo que permite “cuidar” la vida. Sin embargo, seguridad no debe ser entendida solo como vigilancia, es toda una red de dispositivos al cuidado del ciudadano, desde las instituciones policiales llegando a los organismos de velar por el “buen funcionamiento” de la economía, una guarda del equilibrio, aunque: “el equilibrio no existe jamás, pero existe siempre el miedo de perderlo, y debe existir, por lo tanto, una seguridad económica, administrada a su vez por una economía de la seguridad” (Cavelletti, 2010, pág. 168). Cuidar la vida implica también vigilar la muerte, por eso, aunque el gobierno de Uribe pensaba en resguardar la seguridad de la vida de aquellos que se cobijaban en su proyecto de Seguridad Democrática, también impulsaba una forma de vida económica. En el miedo de perder el equilibrio que implicaba sucumbir ante fuerzas subversivas que se enunciaban y se concebían desde el temor, lo propuesto por Uribe (militarización de la vida pública y social) se convirtió en música para los oídos de quienes le han votado.

Ese encantamiento que ha venido viviendo Colombia con la seguridad democrática como lo refiere el texto *El embrujo autoritario* (Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, 2003) riñe con la seriedad de una democracia, pero muchos creen

en dicho proyecto. Hay una fascinación por unas promesas de seguridad que no es posible verlas con esa forma de ejercer la política. En el texto citado anteriormente se denuncia que:

Un aspecto central de dicha política es la vinculación de la ciudadanía a las diferentes estrategias que la componen, involucrar de manera directa a los civiles en la guerra va en contra de los principios esenciales de los derechos humanos y del Derecho Internacional Humanitario. ¿Cómo pedirle a un campesino joven, indefenso e inexperto que preste el servicio militar como soldado regular en su lugar de residencia, sin dimensionar los riesgos que tanto él como su familia están corriendo? (Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, 2003, pág. 12)

Sin embargo, hay quienes creen que esto se puede justificar a través de un amor a lo patriótico o al manto de seguridad que se debe construir para defenderla. No es posible una democracia que antepone la seguridad a la suspensión misma de la democracia. No tiene sentido que la vida concreta de los sujetos quede en el limbo por abstracciones discursivas de las que se valen formas políticas como las que representa Uribe:

La afirmación de que “El fortalecimiento del Estado de derecho es la condición necesaria para cumplir con el propósito de la Seguridad Democrática: la protección de todos y cada uno de los habitantes de Colombia, como dispone la Constitución Política”, resulta contradictoria con otros aspectos y medidas tomadas en el marco de la política de Defensa y Seguridad Democrática, que debilitan el acceso a la justicia y la prevalencia de derechos fundamentales, bases del Estado de derecho. (Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, 2003, pág. 12)

Aun así, es de alguna manera comparable lo que ocurre en Colombia con lo que pasó en Urabá, porque si bien hay represión, también consensos, no universales, pero sí representativos de la población. Los paramilitares embrujan, matan, pero también seducen. Hay coerción, sin duda, pero también hay capacidad de hacerle creer a la población que es necesaria su presencia. Se supone que con el proceso de desmovilización de 2003 las autodefensas o paramilitares se acabarían por la vía de reinserción a la vida civil, era una manera de pasar a otros niveles de la seguridad. De alguna manera, era legalizar el terror que habían cometido, pero estos solo cambiaron de nombre o de razón social, pasaron a llamarse cooperativas de defensa, empresas locales de seguridad, etc. Para los pobladores eran los

mismos, su presencia permanecía, aunque de todas maneras era necesaria dado que habían organizado la vida social y política como antítesis de las guerrillas, percibida esta como el enemigo verdadero.

Madariaga (2006) recoge el sentimiento de las gentes sobre las posibles consecuencias de la desmovilización de los paramilitares: “Ante la perspectiva de la desmovilización, la reacción de estas mujeres era más bien escéptica: se cambiarán de nombre, se repartirán, pero ya. En su opinión, una eventual desmovilización significaría dejar el campo abierto para el retorno de las FARC” (pág. 36). Había un temor más grande que les inundaba, lo que habían hecho previamente los paramilitares, sus formas sociales y políticas de ejercer dominio a lo largo de todos estos años de dominio no les producían tanto temor como lo que ellos creían que las guerrillas les podían hacer o les podían cobrar por su connivencia con los paras. Por eso no importa el cambio de nombre, lo que importa es que esa fuerza protectora se mantenga. El paramilitarismo y los paramilitares siguen allí, más allá del cambio de nombre, el contexto de vida (o de muerte) que han organizado se ha convertido en un *habitus* en el sentido conceptual que introdujo Bordieu:

Es un conjunto de principios de percepción, valoración y de actuación debidos a la inculcación generada por el origen y la trayectoria sociales. Estos principios generan tanto disposiciones como hábitos característicos de dichas posiciones, sincrónicas y diacrónicas, en el espacio social, que hacen que personas cercanas en tal espacio perciban, sientan y actúen de forma parecida ante las mismas situaciones y cada uno de ellos de forma coherente en distintas situaciones. (Martínez García, 2017, pág. 2)

Interesante la idea de la disposición que crea el *habitus*, no son solo los valores y las percepciones sino las disposiciones que crea para aceptar y entender el mundo. Es por ello que en la cita última de Madariaga la reacción de los pobladores a que se vayan los paramilitares es que queden en manos de las guerrillas, aquellos podrán ser muy malvados, pero son los malvados a los que la gente ya está acostumbrada, los que aceptan e integran en su vida. Por eso la desmovilización no es un adiós definitivo, en algún sentido hay un cambio, pero ellos siguen allí, porque hacen parte fundamental del *habitus* en el que viven:

Es interesante el hecho de que las personas con las que se realizó este trabajo no perciban diferencia alguna entre el paramilitarismo representado en las AUC, las cooperativas de

seguridad privada Convivir y las empresas de seguridad privada resultantes del desmonte de éstas. Del mismo modo, el proceso de desmovilización del Bloque Bananeros no ha tenido en su percepción mayor repercusión que el hecho de que la sede de los paramilitares -que oficialmente es la de una compañía de seguridad- esté ahora en el centro del pueblo. La continuidad que los pobladores perciben en los integrantes y los métodos de los paramilitares no se ve afectada por lo que para ellos son simples cambios de nombre. (Madariaga, 2006, pág. 37)

En este mundo del dominio paramilitar su presencia es espectral y a la vez materialmente tangible. Espectral dado que su presencia se siente en todos lados, aunque a primera vista no se les pueda percibir, pero el orden en que está organizado el pueblo es prueba de su presencia. Físicamente están cuando se ve a los informantes rondando por las calles, a los miembros de la seguridad privada que cuidan a “todos”, en especial a las élites de la población. Es una experiencia que se asemeja al Estado totalitario que se concreta en una región del país. Es posible que tal figura política se entienda mejor desde lo que narra la novela *1984* de George Orwell (2013) en la que una institución estatal, la policía del pensamiento, asfixia la vida de los ciudadanos hasta llegar a una implosión. En el Urabá es visible y tangible tal expresión totalitaria, el poder paramilitar está presente en todos lados, todo lo ve, todo lo oye, todo lo percibe, todo lo escruta, nada parece perderse de su registro. Aunque fácticamente esto haya sido imposible, las gentes se perciben todo el tiempo acechadas. La vida moral, la posibilidad de reunión, los espacios de disidencia, la pluralidad como forma de convivencia, todas estas cosas quedan colapsadas ante el ojo del poder que observa y determina sanciones de ser el caso:

En la vida diaria, el papel que juegan los paramilitares frente a los habitantes del barrio es principalmente de vigilancia. A pie, en bicicleta o en moto, solos o en grupo, los paramilitares patrullan las calles día y noche y toman parte en todas las instancias de la vida del pueblo, directamente y a través de sus colaboradores ‘civiles’ (distinción sumamente problemática en este contexto). De ahí la creencia que expresan los pobladores de que no hay nada de lo que los paras no se enteren. (Madariaga, 2006, pág. 47)

Este ojo no solo vigila desde afuera para que nada se salga de su cauce, sino que instala dispositivos interiores que hacen que los individuos se controlen al interior de sus familias,

que exista una especie de autocontrol que llama a cumplir la norma, de modo que haciéndolo no se corra peligro. Dicho de otra manera, no solo es la voz del hombre armado quien regula, es la misma sociedad la que se aplica el control y que conmina a obedecer las reglas. Es posible afirmar que este tipo de comportamientos son recurrentes en sociedades en donde hay prácticas totalitarias de gobierno. Pero también en otros lugares en donde el paramilitarismo se hizo con el poder en cualquier otra región de Colombia se vivió ese doble fenómeno de la presencia militarizada y de control, como social y política, como es el caso del departamento de Córdoba, contiguo a la zona de Urabá y de lo que bien da cuenta el trabajo de investigación de Gloria Isabel Ocampo (2014): “Los paramilitares se lograron establecer en una base social amplia, tanto urbana como rural: eran imágenes de identificación para los jóvenes, contaban con grupos de apoyo en las comunidades, centros de estudio, administraciones públicas, medios de comunicación, transporte público, organizaciones comunales, entre otras” (pág. 266). En cada región se podrán encontrar diferencias, pero es recurrente encontrar la combinación de la vigilancia que se asocia con la cooptación de espacios sociales y culturales.

El ojo del poder ya no se encuentra en un solo punto, ese poder ahora se ha hecho norma interiorizada, un ojo que está irrigado en todos los rincones de la sociedad. Ahora es posible mirar desde todos los ángulos, nuestra disposición corporal y la de los espacios está hecha para ser susceptible al ojo que vigila. Esto es lo que Foucault (1980) pronostica pensando en el panóptico de Bentham, pero que ya no se quedará solo en aquel lugar específico, sino que saltará a toda la sociedad: “ha encontrado una tecnología de poder específica para resolver los problemas de vigilancia. Conviene destacar una cosa importante: Bentham ha pensado y dicho que su procedimiento óptico era la gran innovación para ejercer bien y fácilmente el poder” (pág. 11). El poder no es una entidad, es un ejercicio, una relación, por ello el poder no “es”, sino que ese ejerce, y uno de sus modos de dicho ejercicio es a través de la vigilancia.

Hemos insistido que una de las funciones del paramilitarismo, o uno de los motivos por cuales se sostuvo (o se sostiene) es la protección de los poderosos, es decir, no se establece solo como una defensa ante la agresión subversiva sino como un arma de protección de las fuerzas económicas y políticas locales. El quehacer paramilitar se soslaya en el cuidado de la élite, se percibe que estos son los que dan trabajo, son quienes crean riqueza. En la

fecundidad de la tierra que ellos poseen, en la industrialización del banano que ellos producen y comercializan a través de Chiquita Brands es que se puede generar la empleabilidad y el capital que los “paras” dicen defender. Por ello, sus alianzas probadas con el empresariado de la región:

Construir la verdad del conflicto armado en Colombia responsabilizando sólo a la guerrilla, a los paramilitares y a la Fuerza Pública dejaría por fuera un universo de actores que contribuyeron a esta guerra de forma directa e indirecta. No en vano en las 35 sentencias que han emitido los tribunales de Justicia y Paz se mencionan a 439 empresas y empresarios que participaron directa o indirectamente financiando estructuras armadas ilegales. (Colombia2020, 2018)

En algún momento ese cuidado acérrimo del empresariado o de los potentados y grupos económicos más fuertes podría llegar a dar la idea de que estos grupos tienen connotaciones de matriz neoliberal o que están a favor de la libre iniciativa económica que tanto defiende el librecambismo, más aún el de connotaciones globales. Sin embargo, varios de esos gremios que apoyaron en el paramilitarismo, que hicieron parte de su desarrollo y expansión, empresarios de la ganadería y la agricultura como FEDEGAN (Federación Nacional de Ganaderos) han sido enemigos de cualquier proceso de globalización de la economía, adversarios de los Tratados de Libre Comercio. Es decir, su lógica no es siquiera neoliberal, no están pensando en el desarrollo de la libre empresa, ni pensando que cuidan la libertad de la iniciativa económica. Más bien, lo que hay es una visión de un capitalismo local, con cierta raigambre feudal, esto por su apego a la tierra y despojo de campesinos. Interesa el lucro inmediato, por ello se puede cambiar de patrón si el que financia es narcotraficante. A pesar de que algunos de sus jefes intentaron mostrar que se movían por una cuestión ideológica, como hizo en varias ocasiones el líder paramilitar Carlos Castaño, fundador de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (AUCC), el *leit motiv* más recurrente era el lucro.

La lógica del lucro rompe todo pudor. Allí donde el lucro es el núcleo de las relaciones sociales y políticas no hay fronteras éticas, todo se vuelve frágil a la hora de establecer normas que demarquen límites, esto porque el lucro es la mordiente principal de la ideología económica en el proceder paramilitar. Si lo biopolítico es la gestión de la vida para que esta

sea productiva lo anterior no va en contradicción con una lógica productivista, pero lo mismo aplica para gestionar la muerte, esta debe ir en función de una lógica de producción, de cortar todo aquello que se entienda que la obstaculiza. El exceso de muertes violentas responde a la necesidad de aplicar la política de la producción, lo que no es productivo también debe morir.

Este régimen hace vivir, como testifica la investigación de Gloria Isabel Ocampo (2014): “Ellos (los paramilitares) establecieron normas de conducta, pautas sociales, códigos de justicia...” (pág. 266), pero también hacen morir, sus muertos no son un impedimento para la producción, para que la riqueza se siga produciendo. Cada hincapié, el de la vida y de la muerte, se hace según la necesidad y las circunstancias. En cuanto elemento que produce ganancias, los paramilitares no son pura coerción, si bien en ellos las armas se convirtieron en el motor de la obediencia, el lucro que producen para un sector significativo, el de las élites, es a la vez aceptado y promovido por estas. Hay aquí la creación de un *modus vivendi* que imprime posiciones, creencias, formas de moralidad, etc., que pueden convivir, soportar o tolerar modos de vida ciertamente criminales. Los “paras” producen un orden, la población no siempre está de acuerdo con la manera en que ese orden está impuesto, pero también acoge elementos que considera positivos en ese orden, esto por miedo a cualquier otro régimen que les parezca más peligroso aun, en este caso el de las guerrillas:

Un... elemento que entra en juego en este caso es la lógica del ‘mal menor’ con el cual los pobladores de zonas bajo el dominio de un actor armado suelen leer su situación. La idea -nunca explicada de manera convincente por quienes la expresan- de que la guerrilla es peor que los paramilitares, tiene menos que ver con las acciones propias de uno u otro grupo que con la tendencia a justificar las condiciones en que se vive con el argumento de que ‘podría ser peor’ si las cosas fuesen de otra manera. (...) independientemente de lo apropiado de sus métodos, es cierto que el paramilitarismo ha construido en el contexto de este estudio una presencia con la cual los pobladores se han relacionado en diversos grados -obediencia, tolerancia, requerimiento de sus ‘servicios’, transacciones comerciales o simple convivencia- todos los cuales implicarían estar expuesto a la venganza del actor contrario en caso de un cambio de escenario. (Madariaga, 2006, pág. 62)

Desde la anterior reflexión toma su fuerza la tesis principal del texto de Corey Robin *El miedo. Historia de una idea política* (2004), el miedo es una emoción política capaz de crear y organizar instituciones, estructuras e incluso cultura. El miedo puede construir lazos en prevención contra aquello que se percibe como una amenaza. ¿No es acaso esta la idea nuclear que Hobbes proclamó en su *Leviatán* para sugerir la imperiosa necesidad de la presencia y necesidad del Estado que se erige como lugar del monopolio de las armas y como nuevo árbitro de la convivencia en las sociedades occidentales? Aunque es claro que para el caso de Urabá termine siendo contradictorio que sea el Estado, en su “presencia diferenciada” quien termine ayudando a matar a la población. Parece que se hubiera replicado el mismo esquema de tantos otros lugares sin que hubiera ocurrido un aprendizaje pertinente que enseñara que tal experiencia solo logrará terminar en un muy mal camino, como lo ha indicado, en tal sentido, la experiencia colombiana.

Cuando el terror se experimenta a diario es factible que se normalice, que se justifique el mal y su presencia perturbadora, que se naturalice como parte del paisaje. No es que no duela la presencia del terror cuando ha machacado a la comunidad, cuando se han visto a los hijos partir para la guerra o cuando estos desaparecen y ningún actor armado da cuenta de ellos. Cuando la impotencia se activa, se empieza a aceptar la presencia de uno de estos actores como el mal menor, como el precio que hay que pagar para sentirse protegido.

Todo lo anterior significa la fractura social que se produce con los cometidos de la violencia. Una sociedad que experimenta los hechos del terror es una que se recompondrá difícilmente, porque enhebrar el tejido social implicará disposición y voluntad, y no siempre todos los actores la tienen: “La violencia también produce daños sociales (de forma análoga se puede hablar de la sociedad como víctima). Hablamos de daños a la sociedad. La violencia, en efecto, divide a la sociedad entre vencedores y vencidos, víctimas y verdugos” (Mate R. , 2016, págs. 108-109).

A pesar de ese dolor profundo es posible encontrar en la misma sociedad sectores no necesariamente victimarios, sectores que justifican o le encuentran motivaciones a la violencia, es tal la fractura que es posible hallar quien construye razones del porqué. El Estado de excepción, que en estos casos es la normalidad, permite construir el discurso de la seguridad que justifica las muertes, incluso las de aquel que ante los ojos de los demás es

inocente en pos de la seguridad el actor armado dominante debe tener razones válidas para que haga desaparecer la vida:

El grado de incertidumbre presente en la vida cotidiana de las mujeres del barrio es relativamente bajo, en la medida en que supuestamente las normas son claras y ellos no van por ahí matando a cualquiera, cuando a usted lo matan es porque saben quién es y qué hizo. Por arbitrarias que resulten las normas, del hecho de que existan se deriva una sensación de relativa seguridad para las mujeres que no militan en ningún ejército y pueden aferrarse a una versión matizada del ‘quien nada debe nada teme’. (Madariaga, 2006, pág. 79)

Es tal el grado de barbarie y de cooptación que la gente empieza a creer que hay razones suficientes para que todas las muertes tengan justificación. El peor cometido de los paramilitares es haber llegado a hacerles creer a las gentes que ellos operaban en nombre de la justicia, de un orden justo que exigía esas muertes. Tal vez pueda parecer absurda la comparación, pero es una especie de *Raison d'Etat* inspirada en las ideas de Maquiavelo, escrito en el texto *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cuando justificaba cualquier acción por la salvación de la patria:

Este suceso debe tenerlo en cuenta todo ciudadano que se encuentre en el caso de aconsejar a su patria, porque cuando hay que resolver acerca de su salvación, no cabe detenerse por consideraciones de justicia o de injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o ignominia. Ante todo, y, sobre todo, lo indispensable es salvar su existencia y su libertad. (Maquiavelo, 2010, pág. 621)

Aquí se justifica cualquier tipo de acción de parte del Estado para defenderse, insiste el texto de Maquiavelo sobre lo exigua que es cualquier consideración en comparación con las razones del Estado. Ahora, lo que ocurre en Urabá es una versión local de esa *Raison d'Etat*. Esta idea de conveniencia política que se ha interiorizado en la gente común intenta entender que los abusos o las muertes violentas no ocurren por la caracterizada violencia que ejecutan los paramilitares, sino que son motivadas por alguna circunstancia que el público en general desconoce. No hay nada que no esté pensado desde la idea de procurar el orden establecido o que se establece en el accionar paramilitar.

Dadas así las cosas, en esta narrativa las víctimas son responsables de lo que les sucede, hay una especie de responsabilidad directa o indirecta, según sea el grado de acción u omisión, por hallarse en la hora y el lugar equivocados. La convivencia con el horror no deja de moldear el corazón de quienes son sus espectadores, de los que no invocaron esa maldad y les corresponde sortear la existencia al lado de ella. No se explica de otro modo que se justifique una posibilidad de culpa en las víctimas, incluso de quienes posiblemente fueron sus vecinos. Ya decía Nietzsche (2009) que: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti” (pág. 114). Es por eso que quien culpa a la víctima, no siendo directamente el victimario, se familiariza con el “monstruo”, quizá sin saberlo, sin que lo haya decidido deliberadamente. Patricia Madariaga (2006) recoge ese señalamiento, descubre que la gente ya no solo hace silencio frente a la injusticia, sino que da razones del crimen, se han familiarizado con este tipo de orden, lo han interiorizado:

La máxima expresión de pena por el asesinato de un conocido (*qué berriondera que lo mataron, pero algo habría hecho*) forma parte de un amplio conjunto de afirmaciones tendientes a dejar claro que los asesinatos tienen siempre un motivo relacionado con el mal comportamiento de la víctima y que cada quien es responsable de ‘merecer’ no ser asesinado. Atribuir a las víctimas de la violencia paramilitar conductas que justificarían su asesinato resulta una herramienta fundamental no sólo para normalizar la situación sino además para permitir una relativa sensación de seguridad, pues si sólo mueren quienes son culpables de algo, los ‘inocentes’ pueden estar tranquilos. De este modo, al hacer que la culpa recaiga sobre la víctima, se establece una separación entre ella y nosotros, ‘que no estamos metidos en nada raro’ y por lo tanto no corremos el riesgo de morir a manos de los actores de la guerra. La culpabilidad del asesinado, que no requiere de más argumento o prueba que el asesinato mismo, es probablemente el más eficaz de los mecanismos para construir una sensación de seguridad en medio de la incertidumbre. (pág. 85).

La idea de Foucault en *Los anormales* (2007) era mostrarnos cómo diversas configuraciones del saber habían producido la idea de monstruosidad, cómo el monstruo era una figura que se hallaba fuera de la ley y que era un desafío biológico, médico y psiquiátrico, hoy la utilizamos en varios sentidos, es una especie de negación de que lo humano es capaz

de lo peor, solo los monstruos, humanos que se han deshumanizado, pueden crear la barbarie. Pero no, los monstruos son profundamente humanos, no necesitan hacer cosas escandalosas, o estremecedoras, basta con que declinen a la barbarie que detestan para encontrarle sentido y convivir con ella. Qué otra cosa puede pasar por el vecino que entiende que hay una razón que justifique la muerte violenta de su prójimo. Sin duda no es su victimario, pero los que sí lo son han creado las condiciones para no ser ellos los únicos culpables en la muerte de los inocentes.

No todo es coerción, lo hemos dicho en más de una ocasión y es imperante hacer hincapié en ello. Donde hay poder hay resistencia, diría Foucault (1994) en una entrevista con Bernard Henry-Levy, la resistencia está implicada en cualquier relación de poder. Esta experiencia aplica para el poder paramilitar, ya antes habíamos hecho varias insinuaciones sobre que todo no es coerción en este orden. Aunque no siempre las resistencias fueron lo suficientemente visibles, pero sí incómodas. Se presentaron como una duda sobre el funcionamiento de estructuras, jerarquías y valores que pretendieron establecer. Variados ejemplos de ello, pero uno significativo es el de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó: “Una comunidad que se declaró neutral frente al conflicto armado y rechazó la presencia de todos los grupos armados en su territorio” (Peace Brigades International, s.f.). Se trata de una comunidad que pagó caro tal opción dado que fue acosada por casi todos los grupos armados, en especial fuerza pública y paramilitares. A pesar de que muchos murieron en defensa de la comunidad, esta tuvo el suficiente valor y arrojo moral para seguir en pie. No cedieron ante las amenazas y nunca entraron en el conflicto entre Estado, paramilitares y guerrillas.

Ellos y otros más son los distintos sujetos políticos que se atrevieron, no solo a cuestionar, sino a poner en entredicho el poder que pretendían ejercer, sobre los cuerpos y sobre las poblaciones. El texto de Madariaga también hace alusión a otro tipo de resistencias como el uso de aretes por parte de los jóvenes hombres, que estaba prohibido. A pesar de la persecución, los chicos no desistieron en su empeño de que el uso de esta prenda no podía ser contestado con la punición, pues no afectaba a nadie, excepto a la masculinidad de los paramilitares. Fue esta una muestra de rebeldía tan insistente (a los chicos les quitaban los aretes, pero cuando los “paras” se iban se volvían a poner otros y así) que sus perseguidores se dieron por vencido.

Lo anterior para mostrar que las resistencias se dan en diferentes niveles, unas a nivel macro y organizado, y otras resistencias son porosas o espontáneas, no necesariamente calculadas, pero sí con algún grado de organización más leve, su contraste o resistencia contra el poder puede ser más aleatorio o esporádico, aun así, va causando grietas y logran el cometido de cuestionar y controvertir aquello que se les ha impuesto. Acaso quién podría creer que la presencia permanente de unas madres afligidas por la desaparición de sus hijos en una plaza pública en plena dictadura argentina podría constituirse en un sujeto político que le arrancaría un pedazo de la voz al monólogo del poder de los militares.

Las resistencias no son siempre distinguibles, no siempre son tan visibles, en la superficialidad del cuerpo político no se registran con tanta facilidad, pero se hallan presentes en el goteo constante que ablanda la roca, en esos actos que riñen a las voluntades que ejercer un grueso del poder que se condensa, sobre todo en las instituciones y que por ello se entienden superiores, al menos en la misión que tienen y cree que deben cumplir.

La biopolítica, como lupa teórica, puede permitir la comprensión de un modo de gestionar políticamente la vida. Los paramilitares del Urabá y del resto del país no son el Estado francés o en su defecto el Estado moderno occidental en el que Foucault pensaba cuando escribía sus textos, pero sí se pueden pensar como una extensión del Estado colombiano en cuanto operaban con su venia y en alianza con él. Se le parecen en su afán de gestionar la vida y escudriñarla, seguro difieren en el cómo, pero hay un afán por poseerla, por tener la decisión permanente del quién y cómo se debe vivir.

Mientras hoy la tecnología permite que los organismos oficiales de seguridad puedan conocer qué dicen y qué piensan los ciudadanos a través de todos los recursos informáticos con los que cuentan, sus gustos, preferencias políticas etc., los “paras” usaron la vieja táctica totalitaria de los regímenes fascistas de insertar soplones que dieran cuenta de lo que hacía o dejaba de hacer la gente, las cosas que decían o aquellas en las que no estaban de acuerdo. Estos entendían que el control de su privacidad era la textura que constituía la *real politik* de su poder, así se sometían esas vidas. El horror más profundo que El gran hermano de George Orwell en la novela *1984* podía ejercer era la instalación y presencia en el silencio de sus vidas cotidianas. Poder saber qué era lo que hacían, cómo pensaban y a qué se disponían, en pocas palabras el control de sus existencias era la base de esa forma política.

Las vidas que tomaron los “paras” en el Urabá, de las que pocas veces han respondido, se han constituido en vidas desnudadas, en meros nombres que han pasado al olvido, a no ser que la memoria los recupere. Decir que fueron *Homo sacer*, desde la perspectiva de Agamben, no es solo un ejercicio de especulación filosófica o de validación teórica, es más bien una manera de acercarse a una violencia que parece que no tuviera nombre, que se ha desplegado con una potencia desbordada y a la que se le intenta nominar para poder entender como eminentemente humana, real y concreta. Sin ningún tipo de trascendencias que pudieran hacerla parecer como incomprensible. Es el resultado de hombres que pensaron que matando a otros podrían entrar a constituir un orden al servicio de unos pocos y sobre la sangre de muchos.

6. Cómo crear las condiciones para pensar en una comunidad donde no exista la posibilidad de la *nuda vida*. Conclusiones

Después de que ha ocurrido todo el infortunio de la muerte y del asesinato vil, después de que ha ocurrido la tragedia de los padres enterrando a sus hijos, luego del desplazamiento en el que los pequeños campesinos abandonan sus parcelas, posterior a que los hijos se tengan que separar de sus padres porque aquellos pueden ser reclutados para que hagan parte de un actor armado, es pertinente hacer varias preguntas. Pero, por ahora, formulemos dos que consideramos las más necesarias y urgentes. Una de ellas es: ¿Por qué ha ocurrido esto? Es decir, esta pregunta pretende apuntar a las condiciones necesarias que dieron lugar a la violencia, el porqué de este accionar violento entre aquellos que alguna vez fueron hermanos y vecinos, entre gente que se conocía previamente y en la que se ha permitido la crueldad y el desespero por hacer desaparecer a los otros, queremos entender qué fue lo que sucedió para que una nación que se consideraba a sí misma cristiana haya podido tener cabida la locura de la sangre y del exterminio.

La anterior pregunta tiene a su vez dos connotaciones: la primera es la del sentido histórico, comprender los entramados que dieron lugar a este momento, las redes que se tejieron para que pudiese ocurrir algo así. La historia puede ayudarnos a comprender la complejidad de hechos que no tienen una única respuesta ni un único responsable, desde ese lugar es posible atar cabos sueltos, establecer relaciones y articulaciones que en un momento dado no existían. En segundo lugar, la pregunta tiene una directriz ética: la responsabilidad de todos aquellos que convivieron al lado del conflicto y no se enteraron, no protestaron por lo que ocurría o incluso les fue invisibilizado el conflicto. Al enterarse ahora entienden que hubo una tragedia de proporciones gigantescas en la que es necesario comprender por qué se dieron estas cosas, dónde estaba el resto de la sociedad civil, qué pasaba por la cabeza de las personas que admitían que esto era necesario que ocurriera. El sentido de lo ético en la pregunta no admite una simple comprensión racional, sino que hablamos de una ética del compromiso que implica tener algún tipo de vínculo con lo que sucedió, ya sea para ayudar a repararlo o para crear condiciones de no repetibilidad.

La segunda pregunta va unida con la segunda connotación de la primera pregunta. Es un interrogante que hace la profesora Claudia Hilb (2012) a propósito del periodo pos-dictadura en Argentina: cómo fundar una comunidad después del crimen. Pregunta dura, pero a la vez pertinente en la que describe las opciones que han escogido diversos países sobre el pilar desde dónde reconstruir la sociedad. En el caso de Argentina se opta por fundar la comunidad desde la justicia, desde los juicios a los militares que construyeron las redes de torturas y desapariciones en las que se basó el régimen militar. La misma autora pone de relieve el caso de Sudáfrica donde se optó porque los perpetradores contaran toda la verdad, que relataran sus crímenes ante la comunidad para que pudieran ser perdonados judicialmente. La opción en Sudáfrica fue que prevaleciera la verdad por encima de la justicia. Esto sin duda ha traído consecuencias:

Es probable que en un caso –el de Argentina- la resolución haya pagado un precio en verdad, es probable que en el otro caso –el de Sudáfrica- se haya pagado un precio en justicia. Es seguro que uno y otro caso han dado lugar a formas distintas de construir tanto la memoria del pasado como la proyección del futuro. (Hilb, 2012, pág. 141)

En el caso de Argentina, la misma autora da cuenta en un trabajo consignado en el libro *¿Por qué no pasan los 70? No hay verdades sencillas para pasados complejos* (Hilb, 2018) cómo no enfatizar en reconstruir la verdad ha significado que la época de los años setenta no haya pasado y que siga siendo un periodo que se halle aún presente en la política nacional argentina. Así, que no hayan pasado por un proceso de perdón y reconciliación ha significado que las heridas sigan abiertas y que estas sigan siendo el estandarte de varios movimientos políticos.

Por lo tanto, construir una comunidad después del crimen es una tarea titánica, cualquier perspectiva de reconstrucción siempre dejará algunos vacíos; las vidas que se perdieron no se podrán recuperar y los esfuerzos de superación del pasado siempre causarán algún tipo de herida. Sin embargo, esa pregunta es muy pertinente en el contexto de Argentina y de Sudáfrica que ya pasaron, no decimos superaron, las épocas de la dictadura militar y del apartheid. En cambio, en Colombia, no resulta fácil formular la pregunta porque el crimen sigue allí. Si bien es cierto que el proceso de paz con las FARC fue un gran avance, aún siguen actores del conflicto armado como el ELN (Ejército de Liberación Nacional) o

neoparamilitares disparando contra la población civil. Pero mucho peor, se siguen asesinando líderes sociales, defensores de devolución de tierras, activistas de derechos humanos, líderes comunales y parece que los gobiernos fueran impasibles ante estos crímenes. Según reportó el periódico *El colombiano* el 10 de mayo de 2019:

La situación de los líderes sociales y defensores de derechos humanos del país sigue siendo crítica: en lo que va de 2019 han asesinado a 60 según el Instituto de Estudios sobre Paz y Desarrollo (Indepaz). Entre el 1 de enero y 30 de abril en Colombia habían asesinado a 59 líderes... Son precisamente los líderes de organizaciones campesinas, indígenas, afrodescendientes, ambientalistas y comunales algunos de los más afectados según el informe de Indepaz. En el nuevo gobierno, el 81.39 % de los homicidios de líderes sociales (140 personas) han estado relacionados con conflictos agrarios por tierra, territorio y recursos naturales, detalló el Instituto. (Puentes, 2019)

Lo anterior indica que el crimen persiste, que una de las fuentes principales del conflicto colombiano, el del derecho a la tierra, permanece. Sin embargo, esto no es óbice para pensar en fundar la comunidad aun a pesar de que la criminalidad continúe. Hay avances, no los suficientes, pero es necesario pensar en construir las condiciones para que estos progresos se profundicen. Los Acuerdos de paz de La Habana hablan de crear las condiciones necesarias para que todas las consecuencias de dichos acuerdos, sus postulados y su deseo de reformas sociales, tuvieran lugar y desarrollo en el país, entre estas estaban la verdad (conocer por qué ocurrieron los hechos), justicia (que los culpables de los hechos pagasen de alguna manera por lo cometido) y reparación (reconocer el daño hecho a las víctimas y resarcir hasta donde fuera posible el daño cometido). Junto a estas tres se encuentra crear las condiciones necesarias para que esto no se repitiera, es decir, que no sea posible que estos hechos ocurran nuevamente. Las cosas no han sido fáciles, más si mueren los líderes sociales bajo cierto manto de impunidad, aunque ahora hay más conciencia de que estos muertos claman por justicia.

Se podría añadir una condición más en la que prevalece la idea de la no repetición, y es la necesidad de derrumbar el paradigma inmunológico en el que la comunidad es un grupo cerrado y está más bien en dinámica de la defensa y la prevención, es inmunológico porque se defiende de lo diferente y lo considera peligroso, como nos lo refiere García López en su

artículo *Entre Communitas e Immunitas: la profanación de la comunidad jurídica* a partir de los análisis a los textos de Roberto Esposito, quien propone una idea nueva de comunidad y que a su vez descubre que la visión hegemónica de la comunidad está basado en una visión cerrada y excluyente, pero sobre todo, unida por una violencia estructural: “la comunidad sólo es posible en condiciones de amenaza permanente, de miedo, de violencia sistémica, objetiva y anónima (García López, 2011, pág. 218). Este es el paradigma a destruir y que de alguna manera es posible afirmar que se ha asentado en la estructura política nacional donde se condena a la muerte a todo aquello que amenace la supervivencia de esa comunidad cerrada. Tendríamos que pensar la comunidad no desde lo que nos une, es decir, no se trata de comprender a la comunidad desde unos artefactos o dispositivos que nos hacen pensar en que algunos elementos en los que podríamos coincidir serían los elementos que nos vinculan y que desde allí hacemos la comunidad.

Todo lo contrario, el paradigma inmunológico, que describe Roberto Esposito en su obra *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2005), y que sería el modelo hegemónico, termina rompiendo la comunidad y haciéndole lesiva. Este modelo consiste en ser inmune a la diferencia, se inyecta el veneno para poder sobrevivir, en este caso el veneno es la radical hostilidad al otro, como lo que hacen las vacunas, son veneno o la enfermedad en dosis pequeñas para que el cuerpo pueda crear anticuerpos y expulsar de raíz los bacilos que dan paso a la enfermedad. El paradigma inmunológico no puede ser el modelo de un nuevo estilo de comunidad, todo lo contrario; no debe ser lo que nos asemeja aquello que nos une, sino reconocernos diferentes, disímiles, diversos. Es esto lo que da sentido a que en una comunidad haya conflictos; el conflicto no puede desaparecer, es propio de la condición humana; donde no hay conflictos lo que hay es totalitarismo, otra cosa es cómo resolvemos dicha conflictividad. Por eso el sabernos diferentes, y unirnos o vincularnos a través de dichas diferencias, es lo que puede ayudarnos a fundar una nueva comunidad después del crimen. Precisamente, en Colombia lo que le ha dado paso al crimen es creer que borrar toda diferencia es la condición de posibilidad de hacer del país un lugar mejor, la evidencia histórica nos dice todo lo contrario.

Aquí no hablamos de diversidad o de pluralidad en el sentido más perverso del liberalismo donde lo múltiple responde a una lógica de la variedad que se supone que se halla en el

mercado. Hablamos de una ética de la proximidad que exige un reconocimiento del otro, que en su diferencia es posible reconocer la propia diferencia, que la uniformidad es un infierno, que no es posible hablar de lo humano sin entender que hay miles de humanidades en cuanto miles y miles son los humanos. Aquel o aquella que está próxima a nosotros, pero que no se nos asemeja es la constancia de que las variadas formas de lo humano enriquecen nuestra humanidad. Por ello, nuestra responsabilidad no es solo con aquel que se nos parece, sino con los diferentes; en ellos encontramos el respaldo de lo diverso que somos para otros. Por lo tanto, si el compromiso ético se reduce al que piensa igual que nosotros es casi un compromiso desde el egoísmo, y un verdadero compromiso implica salir de nosotros mismos.

Al respecto, la filósofa norteamericana Judith Butler tiene unas palabras que firman con contundencia la necesidad de entender el compromiso ético como una salida de nosotros mismos, una búsqueda del otro, del diferente. Es allí donde se da una verdadera apertura de la mismidad:

De momento solo quiero sugerir, sin ir mucho más allá, que si solamente estoy ligada a quienes se encuentran cerca de mí, a aquellos a los que ya conozco, entonces mi ética es necesariamente parroquial, comunitaria y excluyente. Si solo estoy vinculando a los que son “humanos” en abstracto entonces no haré ningún esfuerzo por establecer lazos culturales entre mi situación y la de otras personas. Y si únicamente mantengo lazos con los que sufren en la distancia y jamás con los que están cerca de mí, entonces oblitero mi situación para intentar asegurarme la distancia que me permite albergar un sentimiento ético y percibirme a mí misma como ser ético. (Butler, 2017, pág. 107)

Para fundar la comunidad después del crimen y crear condiciones de irrepetibilidad urge pensar en una ética de la proximidad que permita acercarse a la diferencia del otro. El mundo global debe ser pensado más allá del reduccionismo economicista, la globalización debería implicar sentirnos próximos a todos los semejantes, a todos los próximos. Muy a pesar de que en todos lados hay gente que no percibe el sufrimiento de los demás, urge que la solidaridad rompa las barreras de la uniformidad y llegue hasta aquel que en principio no considerábamos uno de los nuestros.

Judith Butler utiliza el término cohabitación para referirse a que todos compartimos el mismo espacio, cohabitamos la tierra, en el caso nacional, unos y otros cohabitan la misma

segmentación geográfica como para no sentir con el otro lo que le pasa (*cum passio= sentir con el otro*). No elegimos con quiénes vivir, pero sí elegimos cómo convivir con ellos, “el carácter no elegido de la cohabitación en la tierra es la condición de la misma existencia en tanto seres éticos y políticos” (Butler, 2017, pág. 114). Porque elegir no cohabitar con los otros significa desear su desaparición, claro, si es que eso es posible, dado que siempre tendremos que cohabitar con otros, al menos aquellos que creemos nuestros semejantes.

Los que instituyeron el crimen en el conflicto armado colombiano, sus actores principales, desearon con todas sus potencias desaparecer a quienes creían que no merecían compartir la tierra con ellos, y eso que ellos creyeron como un triunfo no fue más que la derrota de crear un espacio en donde la vida fuese un don imposible de crear y compartir, entonces qué sentido podría tener una existencia donde la vida misma está restringida. En cambio, lo contrario, optar por cohabitar la tierra, considerar que la cohabitación es un imperativo ético de *forma-de-vida*, es decir, una vida que no se puede escindir de su manera de ser y expresarse, en este caso el compartir el espacio físico y social, es potenciar la misma vida, reconocer la diversidad misma del sentido de lo humano:

Esta idea de la cohabitación no elegida implica que la población de nuestro planeta no solo es irreversiblemente plural y heterogénea, sino que además estamos obligados a salvaguardar esta pluralidad y a hacer que se respete su derecho a habitar la tierra, y por tanto, su igualdad. (Butler, 2017, pág. 116)

La aceptación de la cohabitación de la tierra, que exige a su vez una ética de la proximidad, es decir, todo lo humano, más allá de las suspicacias que en algunas discusiones tenga esta palabra, nos incumbe. No solo eso, nos pertenece, es de nuestra esfera. Solo desde la proximidad se puede evitar el crimen y fundar una comunidad que ha sobrevivido a tales hechos y, sobre todo, puede crear las condiciones de posibilidad para que no existan vidas desnudas, para que no pueda ser repetido en ningún momento el horror.

El crimen, como una manera genérica de llamar al horror que aún vive Colombia y que padeció Argentina o Sudáfrica, nos ha recordado la finitud, la limitación, expresiones de la humanidad que producen vergüenza. Sin duda, este recuerdo de lo finitos que somos se ha convertido en una oportunidad para recordar permanentemente nuestra precariedad. Es Judith Butler quien nos lo ha recordado, pretende ella hacer una ontología de la precariedad del

cuerpo humano como un recuerdo de la vulnerabilidad que yace en nuestra condición humana. Nuestro cuerpo es frágil, pero la violencia lo hace aún más frágil, de allí la necesidad de cuidarnos entre todos, porque cuando nos enfrentamos a la muerte esta fragilidad se hace más latente, quizá más pesada de llevar. La conciencia de nuestra precariedad nos lleva a pensar que siempre estamos en proceso de desaparición, lo injusto es que eso ocurra a través de actos violentos. Sin duda la violencia recuerda de una manera espantosa la condición frágil de la vida humana, pero lo hace a través del oprobio, de la ruptura del normal desarrollo de una vida, arrebatarse la vida de un inocente o de quien no se puede defender, es incluso no tener aprecio por la propia vida pues parece legitimar la violencia que viene de todos los lados, pues tarde o temprano es posible que no se invoque a la justicia sino a la venganza para reclamar por las vidas inocentes por parte de los agresores.

Pero qué significa que una vida es precaria, significa que es interdependiente, que está enmarcada en una relación con otros y que no depende solo de sí misma, que su fragilidad se halla también en que no es extraíble de la articulación con los demás:

La idea misma de precariedad implica una dependencia de redes y condiciones sociales, lo que sugiere que sugiere que aquí no se trata de la “vida como tal, sino siempre y solo de las condiciones de vida, de la vida como algo que exige unas condiciones para llegar a ser una vida “vivable” y, sobre todo, para convertirse en digna de ser llorada (Butler, 2010, pág. 42)

La precariedad no recuerda únicamente la flaqueza de la existencia humana en sí misma, no tanto como que dependemos de aquellos con los que cohabitamos, es allí donde construye Butler una ontología de lo corporal que implica que aprehendamos la vida de los otros como dependiente de la nuestra y viceversa. Es en la finitud de ese vínculo en donde se construye la posibilidad de que una vida pueda ser llorada. Hay vidas que la violencia hace creer que no son dignas de ser lloradas porque no se ha creado la relación íntima de la inter y codependencia.

La precariedad, o el conocimiento de lo que ella significa, es un “aprehendizaje” de las condiciones de la vida; en sí misma construye una dimensión de la política desde lo finito, desde lo pasajero y débil que son nuestros cuerpos, porque ellos son lo que somos. Butler hace una propuesta ética que nos debe llevar a pensar en la comunidad colombiana después

del crimen. Habla de la relevancia de la precariedad como una condición generalizable a todo lo humano, lo que permite que toda vida sea digna de ser llorada o digna de duelo. No puede haber vidas que no importan, *nudas vidas*, es un imposible ético desde la conciencia de la precariedad.

Todos los cuerpos deben importar, todas las vidas que son arrebatadas por el adiós de la muerte, todos los actores sociales y políticos deben estar convocados a construir las condiciones para que todas las vidas importen, para que sean consideradas como lugar de cuidado. Los cuerpos, en consideración a su precariedad, debido a su finitud, a la contingencia de sus existencias y al dolor que seguramente producen sus partidas son susceptibles de ser llorados, de ser extrañados y por lo tanto produce tanto dolor haber sido cuidados y amados y ver cómo se arrebatan, y peor aún, según el enemigo, se crea la escena y los barullos mediáticos para que no puedan ser debidamente llorados y ser dignos de luto.

Fueron muchos los momentos en los que en el conflicto armado colombiano se quiso hacer ver que a la hora de la muerte unos cuerpos importaban y otros no. Los medios de comunicación hacían duelo por los soldados o por otras víctimas, lamentable sin duda, pero había otros muertos que no solo no importaban, sino que ni siquiera eran mencionados. Cuando eso ocurre no hay espacio para fundar una comunidad después del crimen, sino que el crimen persiste pues está justificada la violencia contra algunos. Repensar en una ontología corporal de la fragilidad común puede ser un elemento importante y necesario para superar la violencia del conflicto. Saber que nos unen nuestras diferencias, contrario al modelo inmunológico, y que nos une que compartimos la profunda debilidad de nuestros cuerpos.

Los que cometen los crímenes muchas veces creen que están haciendo el bien. El problema de una visión inmunológica de la comunidad es pensar que el uso del veneno para conseguir la cura se hace en pos de un bien mayor. Los que hacen el mal creen que están haciendo el bien, o al menos eso podemos leer de sus justificaciones. Nadie hace el mal en nombre del mal, incluso en las curiosas reivindicaciones del diablo como figura del mal es porque este va a producir un bienestar mejor que las “falsas” promesas que provienen de Dios. Los que hacen el mal están convencidos de que están haciendo lo correcto, no hacen parte de un complot proveniente del mal radical o de un mal metafísico que se apodera de las conciencias de los victimarios, todo lo contrario, es un mal concreto y banal, en el sentido de

Arendt. No es banal por ser poca cosa, es banal porque es mediocre, porque sus excusas son insulsas, pero al fin y al cabo es el mal y ha hecho daño. “El horror del siglo XX no es producto solamente de una irrefrenable pulsión hacia la nada, sino también una necesidad insaciable de vida” (Forti, 2014, pág. 186), esta frase de la filósofa italiana Simona Forti nos recuerda que el horror no proviene de un mal puro, sino de hombres que creen que afirman la vida, quizá su propia vida, arrebatando la de otros. No hacen el mal por el mal, ni creen que caminan hacia el vacío, ellos responden a un proyecto, a una idea de entender el mundo.

Los victimarios han matado porque creen que hacen lo correcto, animalizan a las víctimas, las despojan de su nombre, de su humanidad, las sacan de sus tierras. Cuando se mata no se le hace eso a personas con historias sino a estorbos, a molestias a un proyecto que ellos suponen superior: “Ya no se mata a nadie que tenga una vida singular, a nadie con un nombre, a nadie con una identidad inconfundible, sino a un espécimen absolutamente indistinto e indefinible, perteneciente a una especie viva que ha degenerado” (Forti, 2014, pág. 187). La deshumanización del otro es la pacificación de la conciencia moral. En la vida del otro más que insignificancia para el victimario es este el cemento del piso por donde la violencia se permite caminar. Estos actos no se quedan solo en dar muerte o en atropellar a las víctimas, se convierten en formas de la política y de la cultura. Se entienden muchas veces las relaciones del ejercicio del poder solo desde la violencia, permeando a toda la sociedad.

El dolor que produce la violencia es inconmensurable, pero no porque en sí mismo no se pueda medir, o no pueda ser narrado, o contenido en un relato histórico, sino porque toda pretensión de medición se quedará corta, siempre hará falta algo por decir. Sin embargo, este dolor es histórico, situado concreto. La teología y algún sector representativo de la filosofía occidental han pretendido ver en el dolor todo un lugar propicio para la trascendencia, incluso unos rasgos metafísicos que se articulan con ideas como la necesidad de purificación del tránsito humano sobre la tierra. Aunque son entendibles, el dolor no es más que dolor, es radicalmente inmanente, su experiencia es puramente corporal, hasta tal punto de dejar sus huellas en el cuerpo. Son situaciones por las que nadie debiera pasar, y más si obedecen a procesos de violencia instrumental en las que actos bárbaros tratan de construir formas de civilización. Todo un oxímoron, pero nada ajeno a la condición humana; no es nada más que

la desafortunada experiencia de sentir de modo radical lo pasajera y extremadamente delicada que es la vida:

La violencia es el fenómeno que somete de manera absoluta: no solo hiere y mutila el cuerpo, sino todo el estar del hombre en el mundo. Es el instrumento de dominación más eficaz, porque la víctima no puede sustraerse del dolor... Esa violencia inflige al hombre la destrucción, la herida y la deformación y... es el mejor instrumento para hacer pedazos la identidad humana, el mejor entre todos los medios para reducir la complicada trama de las relaciones de una biografía a esa realidad completamente objetivada que caracteriza a la víctima inerme. (Forti, 2014, pág. 197)

Insistir en la inmanencia del dolor no implica el rechazo o la burla por otras formas de comprensión del dolor, sino que dicha insistencia pretende hacer hincapié en que el dolor, particularmente el producido por la violencia instrumental, es una experiencia histórica, es situado y fue producido por unas condiciones concretas que no pueden ser olvidadas y que deben ser el centro de una comprensión que implique la búsqueda de transformar dichas condiciones que produjeron tal dolor. Detrás de la violencia como práctica productora y reproductora del dolor siempre hay un proyecto en el que el victimario se inspira. En este tipo de proyectos solo caben las ideas y formas de pensar de los victimarios al lado de su violencia, por lo tanto, de lo que se trata es de hacer lo radicalmente opuesto: pensar en un proyecto o en proyectos que destierren la violencia instrumental donde distintas formas de pensar puedan caber.

Con todo lo que ha ocurrido y con las preguntas necesarias de porqué ha ocurrido es menester no dejar a un lado el papel de la memoria. En este caso cumple varios papeles, más allá de que es un elemento imprescindible a la hora de pensar en crear las condiciones de no repetición. El primero de ellos es tener presente a las víctimas, estas no pueden ser olvidadas, su olvido significa la condena perenne a ser *nuda vida*. Si son importantes, si son dignas de duelo, si compartimos con ellas la precariedad de la existencia es necesario hacerlas presente. Su recuerdo es por ellas y porque debemos ocuparnos en que estos eventos no ocurran nunca más. La memoria es el conducto regular para pensar los desaparecidos, en los asesinados y en los violentados por el conflicto. Por lo tanto, la memoria tiene:

...que rescatar lo ocurrido y entregárselo al conocimiento para que se constituya sobre ello, para que reflexione sobre ello. Esto tiene importancia para la violencia: quien quiera combatirla no debe fiarse del todo de la razón, sino que debe ser realista y reconocer que hay violencias que se ocultan a la razón; más aún, a veces la razón es violenta. (Mate R. , 2016, pág. 106)

La memoria no es un mero proceso racional o una facultad de la mente humana, es la posibilidad de mirar hacia atrás para poder proyectar el futuro y saber lo que se es en el presente. Es por ello que la memoria cumple un papel de estimulante de las reivindicaciones en ningún momento de la venganza, es el paso necesario para la reconciliación en sociedades que se han quebrado:

Plantearse en este caso la sutura de la fractura supone, en mi opinión, recuperar para la sociedad a víctimas y victimarios, es decir, poner el acento no en el diálogo privado o en la relación interpersonal, sino en la creación de un tipo nuevo de sociedad de la que formen parte víctimas y victimarios..., siempre y cuando unos y otros recorran un determinado camino. (Mate R. , 2016, pág. 109)

Con la cita anterior de Reyes Mate damos paso al segundo papel que tiene la memoria: la relación con la justicia. En conflictos tan prolongados y con tantos muertos es imposible una justicia común u ordinaria en términos penales, debe ser una justicia especial. Sin duda, hay impunidad, se han perdido las vidas de personas que no merecían la muerte violenta, pero en aras de un bien superior, en este caso el de la paz, se hacen concesiones como el que no toda la justa pena que merece un victimario se le puede endilgar. Por ello, Reyes Mate hace una propuesta que nos parece audaz en función de reconstruir una comunidad después del crimen: la justicia anamnética, es decir, una justicia que se hace recordando los hechos, sus múltiples causas, poniendo en primer lugar a los relatos de las víctimas, lo que padecieron.

El hecho de que la mayoría sepa lo que pasó, que haga los esfuerzos por superar el pasado, no echándolo al olvido, sino haciéndolo parte del presente, no para enrostrar sino para establecer un diálogo que permita aceptar lo que pasó y que se haga todo lo posible para que no se repita, es un modo concreto de construir escenarios de justicia desde la memoria. Es allí donde la memoria asume su tarea pedagógica, cuando su presencia favorece nuevas condiciones de existencia. Cuando la memoria aparece es posible contar con la verdad de los

hechos, no en un estado de pureza, pues esta es imposible, pero sí como una aproximación muy cercana a los hechos.

Reyes Mate hace unas afirmaciones a propósito del papel de la memoria en relación con la justicia. Una de ellas es: “Sin memoria no hay injusticia” (Mate R. , 2013, pág. 150). Esto quiere decir que la memoria es la que nos hace recordar, nos hace caer en cuenta que por ella es que nos damos cuenta de las injusticias que se han cometido. En el caso de Colombia es tan contundente esta afirmación pues medio país ha vivido a espaldas del conflicto y si no es por la socialización de la memoria no hubiera sido posible percatarse de miles de injusticias que se cometieron. Pero también es verdad, aquí una segunda frase del filósofo español, “sin memoria no hay justicia” (Mate R. , 2013, pág. 150), pues la memoria, la narrativa que contiene, es una manera de hacer justicia, de darle el sitio que le corresponde a cada quien, en primer lugar el del reconocimiento de las víctimas: darles el lugar que les corresponde tanto en la historia como en alguna forma jurídica que reconozca lo que se hizo con ellas, los abusos a los que fueron sometidos; seguir viviendo como si lo que se les hizo no hubiese pasado es una manera de seguirlos asesinando. En segundo momento el de los perpetradores, que va en correlación a la consideración con las víctimas, es decir, reconocer quiénes fueron, por qué motivo operaron de esa manera, y sin ánimo de venganza visibilizar sus procedimientos y sus intereses. Esto debe ir aunado con el lugar que merece el resto de la sociedad que no se enteró de lo que pasaba, habría que mirar por qué, o que simplemente hizo oídos sordos a un proceder que clamaba porque su voz se manifestara en contra de tales atropellos.

“La memoria abre expedientes que la ciencia da por archivados” (Mate R. , 2013, pág. 153). La memoria no es la ciencia histórica, no busca reemplazarla, ni pretende rasgos de científicidad. Aquí la memoria no está entendida en el sentido de la ciencia política que está pensada para los ciudadanos vivos. Aquí la memoria tiene un sentido filosófico: la memoria pública en función de los que ya se fueron, de los que no están, de los que fueron víctimas de la violencia. La memoria busca darle voz a lo que fue silenciado. Un caso particular ha sido, no solo en Colombia sino también el de las grandes guerras, es el de la violencia sexual. Si en Colombia no se acude al papel de la memoria, no se podrían empezar procesos de justicia contra cientos de mujeres que fueron abusadas en el conflicto. Ni el periodismo pudo

relatar, ni la historia había podido consignar, que muchas mujeres fueron utilizadas como armas de guerra. Los trabajos de la memoria, como el texto *La guerra inscrita en el cuerpo* (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017), han podido recuperar este dolor y hacer un tipo de justicia que reconoce a unos victimarios que no habían sido juzgados por tal crimen.

Por último, tomamos cuarta y última proposición de Reyes Mate en tanto puede ayudar a considerar el papel de la justicia anamnética: “La memoria no es la justicia sino el inicio de un proceso justo cuyo final es la reconciliación” (Mate R. , 2013, pág. 152). La justicia no es venganza, ni puede serlo; el dolor y la violencia no se curan sembrando más dolor e incendiando con más violencia. Es un lugar común, quizá una frase manida, pero por más que sea así no es una lección que la humanidad haya aprendido. Para fundar una comunidad después del crimen es necesario construir horizontes nuevos, y la reconciliación es uno de ellos. La reconciliación no es el olvido, es el reconocimiento del otro, con toda su trayectoria histórica, sumada a la disposición de construir una experiencia nueva en la que no haya la necesidad de la destrucción.

Es no dejar a nadie por fuera, pero no desde el falso consenso. Es desde el grito inmarcesible de la pluralidad que nos recuerda que en cada humano hay algo distinto, que en cada comunidad subyacen diferentes formas de ser. Lo más radical de la reconciliación, lo que es más complejo de decir, lo que puede ser nefasto para algunos oídos y que ha sido óbice para la reconciliación: la inclusión del victimario. Sin ello no es posible un horizonte nuevo, con todo lo duro que eso pueda significar:

Decir que el victimario es importante no es popular. Por eso deberíamos tener nosotros, los que nos interesamos por las víctimas, las cosas más claras, más discutidas. Luego podríamos exigirselas a los políticos... los filósofos están más a gusto discutiendo sobre la tercera versión del imperativo categórico kantiano que debatiendo estas contingencias (Mate R. , 2016, pág. 113).

He aquí lo que esta tesis quiere proponer y discutir, cómo desde categorías filosóficas se puede discutir la necesidad sentida de ahondar lo que ocurre en este contexto, cómo se ha constituido esta forma política e histórica en la que configuran vidas que no valen, los conceptos nos pueden ayudar a entender por qué ha pasado lo que ha pasado. Comprender esto lo puede intentar la ciencia política, la historia o cualquier otra disciplina de las ciencias

sociales, pero en la filosofía es posible hallar formas del lenguaje que propongan algo nuevo a través del juego de las palabras. En este caso se apunta a proponer horizontes novedosos como el de la reconciliación y el de la inclusión del victimario para poder construir una comunidad después del crimen.

Ahora, el punto central es construir toda una serie de condiciones que creen una comunidad donde no sea posible la *nuda vida*, donde las vidas tengan valor, donde no exista la posibilidad de la repetición del conflicto armado. Que todo lo que se construya sea en pos de crear una vida con existencia política, donde sea posible el diálogo, la crítica, el conflicto, pero sin la necesidad de la destrucción. Que las vidas no sean meras existencias, mero respirar, sino reconocimiento de lo plural, de lo diferente, sin que a esto le asista el espanto. Este trabajo está pensado en hacer de la filosofía no un mero ejercicio exegético, que es importante, pero que en la coyuntura colombiana demanda algo más, tanto como crear, participar, preguntar, criticar para hacer esta manera de existencia una forma-de-vida, de tal modo que si se le quitan esas posibilidades ya no es una vida que valga la pena vivir. Por ello, es necesario poner todas las fuerzas para hacer de la vida propia y de las vidas ajenas unas vidas vestidas, decoradas, revestidas de la posibilidad de vivir políticamente desplegando todas sus potencias, solo así vale la pena la existencia.

Referencias

- Adorno, T. (1987). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pretextos.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin*. Pretextos: Madrid.
- Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Madrid: Pretextos.
- Agamben, G. (2003). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Madrid: Pretextos.
- Agamben, G. (2010). Nota preliminar sobre el concepto de la democracia. En G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J. Nancy, J. Ranciere, . . . S. Zizek, *Democracia ¿en qué estado?* (págs. 11-14). Buenos Aires: Prometeo.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (30 de Julio de 2013). *Ssociologos*. Obtenido de Ssociologos: <http://ssociologos.com/2013/07/30/conversacion-con-giorgio-agamben-la-crisis-sin-fin-como-el-poder/>
- Aguilar-Forero, N. (2018). Políticas de la memoria en Colombia: iniciativas, memorias y experiencias (2005-2016). *Historia crítica*, 111-130.
- Arcadia. (2013). La grieta. *Arcadia*, 15-17.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2012). *Los hombres y el terror y otros ensayos*. Barcelona: RBA.
- Arendt, H. (2014). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arias Trujillo, R. (2011). *Historia de Colombia contemporánea (1920-2010)*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Aries, P. (2011). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

- Associated Press. (12 de Diciembre de 2015). *20 Minutos*. Obtenido de 20 Minutos: <http://www.20minutos.com/noticia/31478/0/por-terrorismo-francia-estudia-cambios-en-ley-de-ciudadania/>
- Banco de la República. (s.f.). *Violencia - Alejandro Obregón*. Bogotá: Colección de arte del Banco de la República. Obtenido de <http://www.banrepcultural.org/coleccion-de-arte-banco-de-la-republica/obra/violencia>
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S. Hall, & P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (págs. 40-68). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bauman, Z. (2006). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2008). *Archipiélago de excepciones*. Buenos Aires: Katz.
- Bauman, Z. (2017). *Holocausto y modernidad*. Madrid: Sequitur.
- Bavaresco, A. (2013). La crisis del estado-nación y la teoría de la soberanía en Hegel. *Recerca. Revista de Pensamen i Anàlisi*, 57-80.
- BBC Mundo. (2 de Octubre de 2016). *BBC Noticias*. Obtenido de BBC Noticias: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37537187>
- Becerra, L. (2 de Febrero de 2018). *La República*. Obtenido de La República: <https://www.larepublica.co/especiales/la-gran-encuesta/cuales-son-los-problemas-mas-grandes-que-dicen-los-colombianos-que-les-preocupan-2595309>
- Bejarano, A. (1988). La violencia regional y sus protagonistas: El caso de Urabá. *Análisis político*, 43-54.
- Belalcazar Valencia, J. (2011). Las comunidades de paz: formas de acción colectiva en resistencia civil al conflicto armado colombiano. *Entorno Geográfico*, 196-209.
- Belvedresi, R. (2006). Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 199-211.
- Benjamin, W. (1982). *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*. En: *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Biset, E. (2012). Tanatopolítica. *Nombres*, 245-274.

- Black, J. (2003). *Atlas ilustrado de la guerra*. Madrid: Akal.
- Bradley, W., Daroff, R., Fenichel, G., & Jankovic, J. (2006). *Neurología clínica. Volumen I*. Madrid: Elsevier.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Buesa, J. Á. (s.f.). *Poemas del alma*. Obtenido de Poemas del alma: <https://www.poemas-del-alma.com/jose-angel-buesa-poema-del-olvido.htm>
- Builes, M. Á. (1957). *Cartas pastorales 1940-1956*. Medellín: Imprenta editorial.
- Bushnell, D. (1986). Política y partidos en el Siglo XIX . Algunos antecedentes históricos. En G. Sánchez, & R. Peñaranda, *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (págs. 75-83). Bogotá: Cerec.
- Bushnell, D. (2017). *Colombia, una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Ariel.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2014). *¿A quién le pertenece Kafka?* Santiago de Chile: Palinodia.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Bogotá: Planeta.
- Caballero Calderón, E. (1994). *Siervo sin tierra*. Bogotá: Panamericana.
- Caballero, A. (1996). *Quince años del mal agüero. 1981 a 1996, artículos de prensa*. Bogotá: La Hoja.
- Caballero, A. (2018). *Historia de Colombia y sus oligarquías*. Bogotá: Crítica.
- Cadirola, G., & Mc Donell, C. (s.f.). *Herramienta. Revista de Debate y crítica Marxista*. Obtenido de Herramienta. Revista de Debate y crítica Marxista: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=2086>
- Camocho, Á., Corchuelo, A., Melo, J. O., & Rojas Guerra, J. M. (s.f.). *Biblioteca digital Univalle*. Obtenido de Biblioteca digital Univalle: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/5333/1/COLOMBIA%20EN%20LOS%2080.pdf>
- Capel, H. (1 de Noviembre de 2012). La fuerza de los ideales. Creación de Estados liberales, constituciones políticas y transformación democrática. *Scripta nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 50-62. Obtenido de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-4.htm>
- Caracol Radio. (4 de Agosto de 2005). *Caracol Radio*. Obtenido de Caracol Radio: https://caracol.com.co/radio/2005/08/04/judicial/1123166760_191922.html

- Caracol Radio. (28 de Noviembre de 2017). *Caracol Radio*. Obtenido de Caracol Radio: http://caracol.com.co/radio/2017/11/29/tendencias/1511921297_415708.html
- Caracol Radio. (Noviembre de 17 de 2018). *Caracol Radio*. Obtenido de Caracol Radio: 2018
- Carreño, M. (2009). Teoría y práctica de una educación liberadora: El pensamiento pedagógico de Paulo Freire. *Cuestiones pedagógicas*, 195-214.
- Carrigan, A. (2009). *El Palacio de Justicia. Una tragedia colombiana*. Bogotá: Icono.
- Cartagena Núñez, L. C. (2013). Intelectuales y expertos: "violetólogos" y economistas en la producción de políticas sociales y económicas en Colombia. *Revista Reflexiones*, 123-130.
- Castro Orellana, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Lom.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: Unipe.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granad*. Bogotá: Javeriana.
- Cavelletti, A. (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2008). *Trujillo, una tragedia que no cesa*. Bogotá: Planeta.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe general*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *La masacre de El Salado. Esa guerra no era nuestra*. Bogotá: Taurus.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe sobre sexual en el conflicto armado*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Justicia. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Los caminos de la memoria histórica*. Bogotá: CNMH.

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Paramilitarismo. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Todo pasó frente a nuestros ojos. El genocidio de la Unión Patriótica 1984-2002*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (s.f.). *Centro de Memoria Histórica*. Obtenido de Centro de Memoria Histórica:
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/estadisticas.html>
- Cercas, J. (2014). *El impostor*. Madrid: Random House.
- ClasesHistoria.com. (Julio de 2014). *ClasesHistoria.com Revista digital de Historia y Ciencias sociales*. Obtenido de ClasesHistoria.com Revista digital de Historia y Ciencias sociales: <http://www.claseshistoria.com/imperialismo/%2Bjulesferry4.htm>
- Clausewitz, C. v. (2005). *De la guerra*. Madrid: La esfera de los libros.
- Clooney, G. (Dirección). (2005). *Buenas noches, y buena suerte* [Película].
- Colectivo de abogados "José Alvear Restrepo". (14 de Marzo de 2006). *Colectivo de Abogados*. Obtenido de Colectivo de Abogados:
<https://www.colectivodeabogados.org/CONSOLIDACION-PARAMILITAR-E>
- Colombia2020. (2 de Marzo de 2018). *El Espectador*. Obtenido de El Espectador:
<https://www.elespectador.com/colombia2020/verdad-y-memoria/el-rol-de-los-empresarios-en-el-conflicto-un-capitulo-por-escribir-articulo-856381>
- CONADEP. (1984). *Nunca más. Informe de la comisión nacional sobre desaparición de personas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*. Barcelona: Ariel.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (s.f.). *Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Obtenido de Corte Interamericana de Derechos Humanos:
http://www.corteidh.or.cr/docs/resumen/masacre_la_rochela.pdf
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Barcelona: Marbot.
- Cruz, M. (2017). *El ojo de halcón. Cuando la filosofía habita en los detalles*. Barcelona : Arpa.
- De Amézola, G. (2004). Una segunda fase para la reforma: problemas de la enseñanza de la historia contemporánea en la educación polimodal. *Serie Pedagógica*, 81-112.
- de Bertier de Sauvigny, G. (2009). *Historia de Francia*. Madrid: Rialp.

- De Currea Lugo, V. (2008). Colombia: Derechos humanos en crisis. En F. Gómez Isa, *Colombia en su laberinto. Una mirada al conflicto* (págs. 169-198). Madrid: Catarata.
- De Los Ríos, F. (1997). *Obras Completas IV. Artículos*. Madrid: Anthropos.
- Deas, M. (1993). Algunas notas sobre la historia del caciquismo en Colombia. En M. Deas, *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas* (págs. 218-221). Bogotá: Tercer Mundo editores.
- Deas, M. (1993). *Del poder y la gramática*. Bogotá: Tercer Mundo editores.
- Deas, M. (2015). *Intercambios violentos: Reflexiones sobre la violencia política en Colombia*. Bogotá: Penguin Random House.
- Delgadillo, J. F. (2012). Foucault y el análisis del poder. *Revista de Educación y pensamiento*, 160-170.
- Duch, L., & Melich, J. (2009). *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta.
- El Colombiano. (21 de Abril de 2015). *El Colombiano*. Obtenido de El Colombiano: <https://www.elcolombiano.com/colombia/colombia-el-tercer-pais-con-mayor-impunidad-en-el-mundo-MA1763493>
- El Espectador. (2017). *Conciliada en el Congreso prohibición del paramilitarismo*. Bogotá: El Espectador. Obtenido de <https://www.elespectador.com/noticias/politica/conciliada-en-el-congreso-prohibicion-del-paramilitarismo-articulo-720806>
- El País de Cali. (24 de Julio de 2013). *El País*. Obtenido de El País: <https://www.elpais.com.co/judicial/en-54-anos-220-mil-personas-han-muerto-por-el-conflicto-armado-en-colombia.html>
- El País de Cali. (21 de Octubre de 2015). Así van las investigaciones del Palacio de Justicia, 30 años después de la toma. *El País de Cali*, pág. 12.
- El País de España. (2 de Junio de 2010). *Detalle de 'la grieta' de Doris Salcedo en la Tate Modern de Londres*. Obtenido de El País : 2010
- El Tiempo. (10 de Octubre de 2007). *Doris Salcedo abrió una grieta en la prestigiosa Tate Modern*. Obtenido de El Tiempo: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3761197>
- El Tiempo. (10 de Octubre de 2007). *El Tiempo*. Obtenido de El Tiempo: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3761197>
- El Tiempo. (1 de Noviembre de 2016). *El Tiempo*. Obtenido de El Tiempo: <http://www.eltiempo.com/especiales/gasto-militar-en-el-mundo-56940>

- Espinosa, A. F. (2017). *Configuración de la política de seguridad democrática*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Estefanía, J. (1984 de Abril de 1984). *El País*. Obtenido de El País: https://elpais.com/diario/1984/04/24/economia/451605605_850215.html
- Europa press. (28 de Abril de 2017). *20 Minutos*. Obtenido de 20 Minutos: <https://www.20minutos.es/noticia/3023040/0/cambio-nombre-calles-franquistas/>
- Excelsior. (Marzo de 19 de 2013). *Excelsior. El periódico de la vida nacional*. Obtenido de Excelsior. El periódico de la vida nacional: <http://www.excelsior.com.mx/global/2013/03/19/889789>
- Fernández Andrade, E. M. (2002). *El narcotráfico y la descomposición política y social. El caso Colombia*. México: Plaza y Valdés.
- Fleisner, P. (2015). *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Buenos Aires: Eudeba.
- Forges, J.-F. (2006). *Educación contra Auschwitz. Historia y memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Edhasa.
- Foucault, M. (1980). *El panóptico. El ojo del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1984). *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México: FCE.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2007). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fregoso, J. (19 de Abril de 2018). *Infobae*. Obtenido de Infobae: <https://www.infobae.com/america/mexico/2018/04/19/una-encuesta-revela-que-le-preocupa-a-ocho-de-cada-diez-mexicanos-en-plena-campana-presidencial/>
- Fumagalli, A. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gamio Gehri, G. (2017). Ética de la memoria y cultura de los derechos humanos. Una aproximación filosófica. *Pahinomenon*, 39-47.
- García Bello, D. (7 de Marzo de 2019). *Cuaderno de cultura científica*. Obtenido de Cuaderno de cultura científica: <https://culturacientifica.com/2019/03/07/el-orden-es-una-fantasia/>
- García López, D. (2011). Entre Communitas e Immunitas: la profanación de la comunidad jurídica. *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, 215-233.
- García Márquez, G. (1995). *Cien años de soledad*. Barcelona: Círculo de lectores.
- García Márquez, G. (2015). *La Hojarasca*. Bogotá: Penguin Random House.
- Gellately, R. (2002). *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica.
- Gómez Sepúlveda, D. (2018). Voces que narran el pasado reciente: La enseñanza de la memoria y la historia desde una experiencia docente en básica primaria. *Historia y memoria*, 51-89.
- Gómez, J. (16 de Octubre de 2018). *El Espectador*. Obtenido de El Espectador: <https://colombia2020.elespectador.com/pais/reclamante-de-tierras-en-colombia-riesgo-inminente>
- González, F. (1989). Aproximación a la configuración política de Colombia. *Revista Controversia*, 19-72.
- González, F. (2003). ¿Colapso parcial o presencia diferenciada del Estado en Colombia?: una mirada desde la historia. *Colombia internacional*, 124-158.
- González, F. (2014). *Poder y Violencia en Colombia*. Bogotá: Odecofi-Cinep.
- Grupo de Memoria Histórica. (2010). *Bojayá. La guerra sin límites*. Bogotá: Taurus.
- Gutiérrez Sanín, F. (2014). *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)*. Bogotá: Debate.
- Gutiérrez Sanín, F. (2017). *La destrucción de una república*. Bogotá: Taurus.
- Gutiérrez Sanín, F., & Barón, M. (2006). Estado, control territorial paramilitar y orden político en Colombia. Notas para una economía política del paramilitarismo. En M.

- E. Wills, & G. Sánchez, *Nuestra Guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia* (págs. 267-209). Bogotá: Norma.
- Gutiérrez, F. (2014). *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)*. Bogotá: Debate.
- Guzmán, G., Umaña, E., & Borda, O. F. (2016). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Taurus.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.
- Halperin Donghi, T. (2017). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza"*. Madrid: Universitat de Valencia.
- Hatzfeld, J. (2004). *Una temporada de machetes*. Barcelona: Anagrama.
- Hayek, F. (2011). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. (2005). *Filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Heller, A. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Hilb, C. (2012). Cómo fundar una comunidad después del crimen. En L. Quintana, & J. Vargas, *Política, violencia, memoria* (págs. 131-151). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Hilb, C. (2018). *¿Por qué no pasan los 70? No hay verdades sencillas para pasados complejos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Hobbes, T. (1995). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. San Juan: Editorial universitaria Universidad de Puerto Rico.
- Hobsbawn, E. (2012). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Hoyos, L. E. (2002). Violencia. En A. G.-M. Ruben Sierra, *La filosofía y la crisis colombiana* (págs. 91-118). Bogotá: Taurus.
- Ibáñez, A. M., & Velásquez, A. (2008). *El impacto del desplazamiento forzoso en Colombia: Condiciones socioeconómicas de la población desplazada, vinculación a los mercados laborales y políticas públicas*. Santiago de Chile: Cepal.
- Iglesias Turrión, P. (2013). *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política*. Madrid: Akal.

- Ignatieff, M. (2012). *Sangre y pertenencia. Viajes al nuevo nacionalismo*. Madrid: El Hombre del Tres.
- Jaramillo Marín, J. (2012). El libro "La Violencia en Colombia (1962-1964). Radiografía emblemática de una época celebrenmente triste. *Revista Colombiana de Sociología*, 35-64.
- Jiménez Lozano, J. (1991). *Los grandes relatos*. Barcelona: Anthropos.
- Kafka, F. (2016). *El proceso*. Madrid: Valdemar.
- Kalmanovitz, S. (2000). *Miguel Antonio Caro, el Banco Nacional y el Estado*. Bogotá: Banco de la República.
- Kalmanovitz, S. (2003). *Economía y Nación. Una breve historia de Colombia*. Bogotá: Norma.
- Kant, I. (1996). *Crítica de la razón práctica*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Karl, R. (2018). *La paz olvidada*. Bogotá: Lerner.
- Karmy Bolton, R. (2012). La máquina gubernamental. Soberanía y gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Res publica: revista de filosofía política*, 159-193.
- Koessler, M. (2015). *Violencia y habitus. Paramilitarismo en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Koonings, K., & Kruijt, D. (2002). *Las sociedades del miedo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- La República. (27 de Febrero de 2019). *La República*. Obtenido de La República: <https://www.larepublica.co/economia/colombia-reitero-ante-la-onu-su-compromiso-con-la-defensa-de-los-lideres-sociales-amenazado-2833833>
- La Vanguardia. (7 de Mayo de 2014). *La Vanguardia Hemeroteca*. Obtenido de La Vanguardia Hemeroteca: <https://www.lavanguardia.com/hemeroteca/20140507/54406626833/francia-vietnam-batallas-primer-guerra-de-indochina-colonialismo.html>
- LaRosa, M. J., & Mejía, G. (2013). *Historia concisa de Colombia (1810-1823)*. Bogotá: Javeriana.
- Leal Buitrago, F. (22 de Septiembre de 2008). *El Tiempo*. Obtenido de El Tiempo: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3104004>
- Lechte, J. (2010). *50 Pensadores contemporáneos esenciales. Del Estructuralismo al posthumanismo*. Madrid: Cátedra.

- Lechuga-Solís, G. (2012). Comentarios de Agamben a la noción biopolítica de Foucault. *Psicología & Sociedade*, 8-17.
- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. . Barcelona: El Aleph.
- Liberal, V. (10 de Diciembre de 2014). *Vanguardia Liberal*. Obtenido de Vanguardia Liberal: <http://www.vanguardia.com/actualidad/colombia/290592-cidh-condena-a-colombia-por-holocausto-del-palacio-de-justicia>
- Londoño, J. C. (6 de Abril de 2019). *El Espectador*. Obtenido de El Espectador: <https://www.elespectador.com/opinion/la-casa-valencia-columna-848915>
- López Bernal, C. G. (2014). Historia y memoria: los usos políticos del pasado. *Revista Humanidades*, 13-19.
- López Rojas, L. (2006). *Historiar la muerte (1508-1920)*. San Juan: Isla Negra.
- López, J. F. (20 de Junio de 2017). *Hispanoteca*. Obtenido de Hispanoteca: <http://hispanoteca.eu/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Crisis%20y%20critico%20-%20Etimolog%C3%ADa.htm>
- Lora, P. (2017). Estatuto de Seguridad Nacional: Derechos humanos y subversión. *Polisemia*, 12-30.
- Madariaga, P. (2006). *Matan y matan y uno sigue ahí. Control y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Mammarella, G. (2008). *Historia de Europa contemporánea desde 1945 hasta hoy*. Barcelona: Ariel.
- Mann, M. (2009). *El lado oscuro de la democracia*. Valencia : Publicacions de la Universitat de València.
- Maquiavelo, N. (1980). *El Príncipe*. Bogotá: Bruguera.
- Maquiavelo, N. (2010). *Maquiavelo. Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid: Gredos.
- Margalit, A. (2002). *Ética del recuerdo*. Barcelona: Herder.
- Martínez García, J. S. (2017). El habitus. Una revisión analítica. *Revista Internacional de Sociología*, 1-14.
- Marx, K. (1986). *El capital. Crítica de la economía política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (2007). *El Manifiesto Comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mate, M. R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.

- Mate, R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2013). *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2016). Violencia del terrorismo y superación de la violencia. En J. Zamora, R. Mate, & J. Maiso, *Las víctimas como precio necesario* (págs. 103-113). Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2016). Violencia del terrorismo y superación de la violencia. En J. Zamora, R. Mate, & J. Maiso, *Las víctimas como precio necesario* (págs. 103-113). Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2016). Violencia del terrorismo y superación de la violencia. En J. Zamora, R. Mate, & J. Maiso, *Las víctimas como precio necesario* (págs. 103-113). Madrid: Trotta.
- Mayorga, J. (1993). El Estado de Excepción como milagro. De Donoso a Benjamin. *Endoxa*, 283-301.
- Medina, Á. (1999). Violencia: Alejandro Obregón. *Revista Credencial Historia*, 30-31. Obtenido de Rep.
- Mejía Pavony, G. R. (18 de Julio de 2009). *Revista Semana*. Obtenido de Revista Semana: <http://www.semana.com/especiales/articulo/la-patria-boba/105278-3>
- Melich, J. C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.
- Melich, J. C. (2004). *La lección de Auswichtz*. Barcelona: Herder.
- Melich, J. C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Melich, J.-C. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Melo, J. O. (2017). *Historia mínima de Colombia*. Madrid: Turner.
- Ministerio de Educación Nacional . (Noviembre de 2001). *Altablero*. Obtenido de Altablero: <http://www.mineducacion.gov.co/1621/article-87721.html>
- Montagut, E. (13 de Marzo de 2016). *NuevaTribuna.es*. Obtenido de NuevaTribuna.es: <https://www.nuevatribuna.es/articulo/historia/represion-fascista-italiana/20160313175641126367.html>
- Montaño, M. (17 de Octubre de 2010). *The University British Columbia. UBC Blogs*. Obtenido de The University British Columbia. UBC Blogs: <https://blogs.ubc.ca/maritzamontano/archives/65>
- Monterroso, A., & Jacobs, B. (1997). *Antología del cuento triste*. México: Alfaguara.
- Morales Hernández, J. d. (2004). *Marxists Internet Archive*. Obtenido de Marxists Internet Archive: <https://www.marxists.org/espanol/tematica/guerrilla/mexico/noche/02.htm>

- Müller, M., & Halder, A. (2006). *Breve diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Murillo Posada, A. (2006). La modernización y las violencias (1930-1957). En Varios, *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber* (págs. 265-310). Bogotá: Taurus.
- Nemes, L. (Dirección). (2015). *El hijo de Saúl* [Película].
- Nietzsche, F. (2009). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Ocampo, G. I. (2014). *Poderes regionales, clientelismo y Estado. Etnografías del poder y la política en Córdoba, Colombia*. Bogotá: Cinep.
- Oppenheimer, A. (2010). *¡Basta de historias! la obsesión Latinoamericana con el pasado y las doce claves del futuro*. Bogotá: Debate.
- Ordoñez Ortégón, L. F. (2013). El cuerpo de la violencia en la historia del arte colombiano. *Nomadas*, 233-242.
- Orjuela Cubides, J. (18 de Octubre de 2015). *Prensa Rural*. Obtenido de Prensa Rural: <https://prensarural.org/spip/spip.php?article17975#nb1>
- Ortega, F. (2004). La ética de la historia. Una imposible memoria de lo que olvida. *Desde el jardín de Freud*, 102-119.
- Ortiz Cassiani, J. (2018). Prometeo y la batalla por la memoria. *Arcadia*, 18-21.
- Orwell, G. (2013). *1984*. Bogotá: Penguin Random House.
- Osorio, O. (2003). *Historia de una pájara sin alas*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Padilla, N. (8 de Diciembre de 2018). *El Espectador*. Obtenido de El Espectador: <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/no-se-puede-glorificar-la-violencia-doris-salcedo-articulo-828072>
- Pakman, M. (2018). *El sentido de lo justo. Para una ética del cuerpo y la presencia*. Barcelona: Gedisa.
- Palacios, M. (2009). Las independencias hispanoamericanas en trece ensayos. En M. Palacios, *Las independencias hispanoamericanas. Interpretaciones 200 años después* (págs. 9-30). Bogotá: Norma.
- Palacios, M., & Safford, F. (2002). *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Norma.
- Peace Brigades International. (s.f.). *Peace Brigades International*. Obtenido de Peace Brigades International: <https://pbicolombiablog.org/organizaciones-acompanadas/comunidad-de-paz/>
- Pecaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Planeta.
- Pecaut, D. (2006). *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*. Bogotá: Norma.

- Pecaut, D. (2012). *Orden y violencia. Colombia: 1930-1953*. Medellín : Eafit.
- Pecaut, D. (2013). Desdibujamiento de la oposición "amigo-enemigo" y "banalización de las prácticas atroces. A propósito de los fenómenos recientes de la violencia en Colombia. *Análisis político*, 3-26.
- Pecaut, D. (2015). *La experiencia de la violencia: los desafíos del relato y la memoria*. Medellín: La carreta histórica.
- Penagos Carreño, J. (2013). El proceso de representaciones sobre las FARC. 1964. Los inicios. *Anagramas*, 145-162.
- Penna, Y. (4 de marzo de 2016). *La Nación*. Obtenido de La Nación: <http://www.lanacion.com.co/2016/03/04/el-problema-del-proceso-de-paz-es-que-los-colombianos-no-lo-conocen/>
- Perfil. (5 de Noviembre de 2018). *Perfil.com*. Obtenido de Perfil.com: <https://www.perfil.com/noticias/economia/estos-son-los-temas-que-mas-preocupan-a-los-argentinos-a-un-ano-de-las-elecciones.phtml>
- Pernett, N. (2009). La masacre de las bananeras en la literatura colombiana. En M. Archila, & L. J. Torres Cendales, *Bananeras: Huelga y masacre 80 años* (págs. 193-227). Bogotá: Universidad Nacional.
- Pernett, N. (6 de Diciembre de 2018). *The New York Times en español*. Obtenido de The New York Times en español: <https://www.nytimes.com/es/2018/12/06/opinion-matanza-bananeras/>
- Pertuz, F. (27 de Febrero de 2012). *Esfera Pública*. Obtenido de Esfera Pública: <https://esferapublica.org/nfblog/arte-y-politica-para-la-vida/>
- Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo. (2003). *El embrujo autoritario: Primer año de gobierno de Álvaro Uribe Vélez*. Bogotá: Anthropolos.
- Pontecorvo, G. (Dirección). (1966). *La batalla de Argel* [Película].
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Posada Carbó, E. (1998). La novela como historia. Cien años de soledad y las bananeras. *Boletín cultural y bibliográfico*, 3-19.
- Puentes, A. L. (10 de Mayo de 2019). *El Colombiano*. Obtenido de El Colombiano: <https://www.elcolombiano.com/colombia/paz-y-derechos-humanos/lideres-sociales-asesinados-2019-en-colombia-EA10673205>
- RCN Radio. (18 de Agosto de 2016). *RCN Radio*. Obtenido de RCN Radio: <https://www.rcnradio.com/colombia/iglesia-catolica-asegura-no-apoya-ninguna-campana-plebiscito-la-paz>

- Real Academia Española. (22 de Junio de 2017). *Diccionario de la lengua española*.
Obtenido de Diccionario de la lengua española:
<http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=crisis>
- Real Academia Española. (12 de Octubre de 2018). *Diccionario de la lengua española*.
Obtenido de Diccionario de la Lengua española:
<http://lema.rae.es/drae2001/srv/search?id=8WXeqLsI3DXX255eEiUg>
- Reato, C. (2016). *Disposición final. La confesión de Videla sobre los desaparecidos*.
Buenos Aires: Sudamericana.
- Redacción El Tiempo. (29 de Mayo de 2009). *El Tiempo*. Obtenido de El Tiempo:
<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5308787>
- Revista Semana. (5 de Abril de 2011). *Semana.com*. Obtenido de Semana.com:
<https://www.semana.com/nacion/articulo/que-significa-reconocimiento-del-conflicto-armado-parte-del-gobierno/239313-3>
- Revista Semana. (15 de Septiembre de 2016). *Semana.com*. Obtenido de Semana.com:
<http://www.semana.com/nacion/articulo/juan-manuel-santos-exterminio-de-union-patriotica-no-se-repetira/493855>
- Revista Semana. (22 de Enero de 2018). *Semana.com*. Obtenido de Semana.com:
<https://www.semana.com/nacion/articulo/desplazamiento-en-colombia-2018-mas-de-mil-victimas-en-cuatro-dias/554493>
- Reyes-Mate, M. (2008). Para una filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes-Mate. *Con-ciencia social*, 101-120.
- Ribeiro, D. (1992). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y Narración. Vol. III: El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rieff, D. (2017). *Elogio del olvido. Paradojas de la memoria histórica*. Madrid: Debate.
- Rincón, C. (2014). *Íconos y mitos culturales en la invención de la nación colombiana*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Ríos Sierra, J. (2017). *Breve historia del conflicto armado en Colombia*. Madrid: Catarata.
- Rivera, J. E. (2012). *La vorágine*. Madrid: Cátedra.
- Robin, C. (2004). *El miedo. Historia de una idea política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Robin, M.-M. (2005). *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Rodríguez Pico, C. R. (2014). Hipótesis del uso de los mecanismos de democracia directa en Colombia. En R. Araujo Oñate, *Retos y tendencias del derecho electoral* (págs. 115-142). Bogotá: Universidad El Rosario.
- Roll, D. (2002). *Rojo difuso y azul pálido. Los partidos tradicionales en Colombia: entre el debilitamiento y la persistencia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Romano, S. (2010). Democracia liberal y seguridad nacional en gobierno estadounidense: rupturas y continuidades. En M. Gandásegui, & D. Castillo Fernández, *Estados Unidos, La crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación* (págs. 360-384). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Romero García, E. (2018). *Breve historia de la guerra fría*. Madrid: Nowtilus.
- Ruiz Mantilla, J. (20 de Enero de 2019). *El País Semanal*. Obtenido de El País Semanal: https://elpais.com/elpais/2019/01/15/eps/1547574490_146856.html
- Ruiz, M. O. (2014). Los silencios y las palabras: El testimonio como posibilidad. *Atenea*, 123-137.
- Ruiz-Gutiérrez, A. (2015). Giorgio Agamben: Los paradigmas sociales y sus aportes a la filosofía del derecho. *Principia Iuris*, 58-83.
- Sacavino, S. (2015). Pedagogía de la memoria y educación para el "nunca más" para la construcción de la democracia. *Folios*, 69-85.
- Salinas, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Santiago de Chile: Cenaltes.
- Sancha, N. (13 de Marzo de 2018). *El País*. Obtenido de El País: https://elpais.com/internacional/2018/03/12/actualidad/1520865451_577510.html
- Sánchez Gómez, G. (1991). *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: El Áncora.
- Sánchez Gómez, G. (2018). Reflexiones sobre genealogía y políticas de la memoria en Colombia. *Análisis político*, 96-114.
- Sánchez, G. (2009). *Guerras, Memoria e Historia*. Medellín: La carreta histórica.
- Sanchez, G., & Meertens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la violencia en Colombia*. Bogotá: El áncora.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Semana. (15 de Mayo de 2013). *Semana.com*. Obtenido de Semana.com: <https://www.semana.com/nacion/articulo/este-autor-intelectual-masacre-segovia/343408-3>

- Serrano, R. (s.f.). *Estudios universitarios*. Obtenido de Estudios universitarios:
<https://www.eade.es/blog/160-mirar-con-otros-ojos-del-revisionismo-historico-al-revisionismo-politico>
- Stone, O. (Dirección). (1986). *Platoon* [Película].
- Sztajnszrajber, D. (26 de Septiembre de 2017). *Facultad Libre*. Obtenido de Facultad Libre:
<https://www.youtube.com/watch?v=Dm7OPNf1XD0>
- Sztajnszrajber, D. (3 de Agosto de 2018). *Canal Youtube Futurock*. Obtenido de Canal Youtube Futurock: <https://www.youtube.com/watch?v=lmucN9utqas&t=429s>
- Tellez, J. (18 de Abril de 2013). *El Espectador*. Obtenido de El Espectador:
<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/noche-lleras-r-reconocio-el-triunfo-de-rojas-articulo-417039>
- Toledo, M. (10 de 10 de 2007). *Esfera pública* . Obtenido de Esfera pública:
<https://esferapublica.org/nfblog/la-grieta-en-la-tate-entrevista-con-doris-salcedo/>
- Torres Cendales, L. J. (29 de 11 de 2017). *Revista Semana*. Obtenido de Revista Semana:
<https://www.semana.com/nacion/articulo/masacre-de-las-bananeras-historiadora-le-contesta-a-maria-fernanda-cabal/548923>
- Torres, C. (2015). *Colombia Siglo XX. Desde la guerra de los Mil días hasta la elección de Álvaro Uribe*. Bogotá: Javeriana.
- Torres, C., & Bolivar, S. (1999). *Memorial de Agravios. Carta de Jamaica*. Bogotá: Panamericana.
- Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Trucco, O. (2012). Schmitt. Identidad y representación como principios políticos. *Identidades*, 24-29.
- Uprimny, R., & García Villegas, M. (Noviembre de 2005). *DeJusticia*. Obtenido de DeJusticia: <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2005/12/Controlando-la-excepcionalidad.pdf>
- Uribe, Á. (2012). ¿Pueden los hechos históricos resistirse a la mendacidad? Sobre la matanza de las bananeras. En L. Quintana, & J. Vargas, *Política, violencia, memoria* (págs. 101-120). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Uribe, C. (2006). ¿Regeneración o catástrofe? En L. E. al, *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber* (págs. 217-264). Bogotá: Taurus.

- Uribe, M. V. (2004). *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Uribe, M. V. (2007). *Salvo el poder todo es ilusión*. Bogotá: Javeriana.
- Uribe, M. V. (2015). *Hilando fino. Voces femeninas en La Violencia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Valencia Gutiérrez, A. (2016). La Violencia en Colombia de M. Guzmán, O. Fals y E. Umaña y las transgresiones al Frente Nacional. *Entornos*, 43-57.
- Vanegas Gil, P. P. (2011). La Constitución colombiana y los estados de excepción. Veinte años después. *Revista Derecho del Estado*, 261-290.
- Velásquez Rivera, E. (2007). Historia del paramilitarismo en Colombia. *Historia (Sao Paulo)*, 134-153.
- Velez Villafañe, G., & Herrera, M. C. (2014). Formación política en el tiempo presente: Ecologías violentas y pedagogía de la memoria. *Nómadas*, 149-165.
- Venmans, P. (2017). *El mundo según Hannah Arendt*. Madrid: Punto de vista editores.
- Verdad abierta. (2 de Abril de 2013). *verdadabierta.com*. Obtenido de [verdadabierta.com: https://verdadabierta.com/las-huellas-del-terror-paramilitar-en-el-magdalena-medio/](https://verdadabierta.com/las-huellas-del-terror-paramilitar-en-el-magdalena-medio/)
- Verdad Abierta. (14 de Noviembre de 2013). *VerdadAbierta.com*. Obtenido de VerdadAbierta.com: <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/157-el-saldo-rojo-de-la-union-patrioticaSee>
- Verdad Abierta. (21 de Diciembre de 2015). *Verdadabierta.com*. Obtenido de Verdadabierta.com: <https://verdadabierta.com/neoparamilitares-o-criminales/>
- Villamizar, D. (2017). *Las guerrillas en Colombia. Una historia desde los orígenes hasta los confines*. Bogotá: Debate.
- W Radio Colombia. (9 de Mayo de 2011). *W Radio*. Obtenido de W Radio: <http://www.wradio.com.co/noticias/actualidad/expresidente-uribe-reitera-que-no-hay-conflicto-armado/20110509/nota/1468908.aspx>
- Young, J. (2011). El pánico moral. Sus orígenes en la resistencia, el ressentiment y la traducción de la fantasía en realidad. *Delito y sociedad. Revista de Ciencias sociales*, 7-22.
- Zelik, R. (2017). *Paramilitarismo. Violencia y transformación social, política y económica en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.